



النظرية الأخلاقية

من سؤال التأسيس الى اختراق الممارسة السياسية

اشراف وتحرير:

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

المؤلفون

د. جميل حليل نعمة المعلة
د. محمد حمزة إبراهيم
د. عامر عبد زيد
د. علي عبود المحمداوي
د. منقذ ماشاء الله

رائد عَبيس مطلب
حامد عبد الحمزة الجنابي
سامي شهيد الميالي
هالة صدقي ناصر
شريف الدين بن دوبه

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

النظرية الأخلاقية

من سؤال التأسيس

إلى اختراق الممارسة السياسية

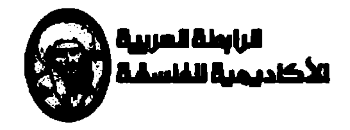
ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

النظرية الأخلاقية

من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية

مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي



النظرية الأخلاقية

من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية

إشراف وتحرير: أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 397

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-61-5

الإيداع القانوني: 2014-149

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com



المحتويات

الباب الثالث

الباب الرابع

الإهـــداء

إلى روح الفيلسوف الدكتور حسام الدين الألوسي

عرفاناً

شكر وتقدير

إلى كل من كان حريصاً على انجاز هذا العمل

من أعضاء قسم الفلسفة في جامعة الكوفة

ومن أعضاء الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة.

فأسنده بمقال أو تنسيق أو رفد بالمراجع

جزيل الشكر لكم

تصدير

لقد جاءت اللغة بخطابها التداولي بمعاني هي جزء من المخزون للانا الجمعية العربية التي نظرتْ إلى القيم أو الأخلاق بوصفها جمع خُلُق، والخُلُق -بضمِّ اللام وسكونها- هو الدِّين والطبع والسجية والمروءة، وحقيقته إن صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها[1] وقال الرَّاغب: (والخَلْقُ والخُلْقُ في الأصل واحد... لكن خص الخَلْق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلْق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة)[2] وقال تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القَلَم: 4].

وهذه المعاني اللغوية لكلمة أخلاق تدل على أن للأخلاق جانبين: احداهما نفسي باطني، والاخر سلوكي ظاهري، أي ان الأخلاق نفسية أو معنوية ومظهرها الخارجي هو ما نسميه المعاملة أو السلوك، فالأخلاق مصدر، والسلوك مظهر[3]. وهي كما سبق تاتي في اللغة بمعنى السجية فأكيد يوجد تاثير لمجموعة الصفات الطبيعية الموجودة في خلق الإنسان أو سليقته في سلوكه وافعاله اليومية، وبمعنى العادة اشارة إلى الخصائص التي اكتسبها

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص881، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ص86/ 10.

(2) الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص297.

(3) عزام، محفوظ علي، الأخلاق في الاسلام بين النظرية والتطبيق، دار الهداية، ط1، بيروت، ص11.

الفرد خلال حياته واصبحت له عادة في السلوك خلقت مع طبيعته وتصبح بمثابة طبيعة ثابته في حياته[4] هكذا تعكس اللغة التي وصفها هيدجر بمسكن الكائن لانها خزين الامم من تجارب وهي تعكس رؤيتهم للوجود، فاللغة هنا تعبر عن الطبيعة العربية بكل سماتها القائمة على السلوك الذي هو انعكاس لقيم المروءة العربية والفروسية ولهذا بُعدٌ ظاهر عبر السلوك وآخر مضمر معنوي.

إلا أن التراث الفلسفي للأخلاق يحوي معنى اصطلاحي وقد اخذت الأخلاق عند اليونان طابعا تجريديا عقليا في الفلسفة اليونانية والوسيطة :

اما سقراط : ولد معه علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين، وأن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة، وهي أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية)[5]. لان سقراط اعطى للمعرفة مكاناً رئيساً في فلسفته، خاصة الأخلاقية، وإنما صرف جلّ اهتمامه إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها بطريقة التوليد من ذهنه، وتكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع. فالأخلاق السقراطية مبنية على المعرفة لأن الفضيلة تقوم على العلم فالقاعدة السقراطية هي: (أيّها الإنسان إعرف نفسك بنفسك). (هذه هي القاعدة أو المنهج الأخلاقي الحاكم على كل منظومة سقراط الأخلاقية)؛ لأنّ الحكمة هي طريق السعادة. (هذه هي القاعدة الثانية)، أساس الحقيقة لأنّها تعبّر عن العقل المتوازن الّذي لا يميل مع الهوى ولا يشطّ في أحكامه) (اذن مقولة الحرية هي القاعدة الثالثة). يربط سقراط فعل الخير بمعرفته فقط، علماً أنّ سيادة القواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. وهنا اصبحت ثغرة في فلسفة سقراط. وإذا كنّا نوافقه على (أنّ المرء لا يكون فاضلاً حقّاً إلّا إذا اتى الفضيلة عن

---

(4) عبد العال، حمدي، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، دار القلم، ط3، بيروت، 1985، ص13.

(5) محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة والاجتماع، ص44.

علم، ولكنّا لا نسلّم له أنّه حتى علم أنّ هذا خير فعله، وأنّ هذا شرّ نأى عنه. فقد يقع العالم بالخير حقّ العلم في الشرّ، وبعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والرذائل) وإن التربية هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناء النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالممتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس.

أما تلميذه أفلاطون : فيرى في الأخلاق بأنها هي مسؤولة عن تحقيق العدالة، من خلال الفرد كونه أساس المجتمع. الذي يسير وفق شروط الطبيعة. ولكي يثبت هذا أفلاطون ينظر في المجتمع فيرى انه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده. الا اننا نجده يقوم على النظر من زاوية عقلية وثمة فصل بين المعرفة الظنية بالمحسوسات والماهيات المفارقة للمادة "المثل"، ومن هنا عّد الخير أسمى المثل وهو عنده مصدر الوجود والكمال، مخالفًا بذلك سقراط إذ إنه تجاوز الماهيات المتحققة في الموجودات المحسوسة إلى ما سماه بالمثل(6). فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، ولا يكون عملها هذا كاملًا ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة حقًا)(7) بذلك اراد أفلاطون أن لا يكتفي بمشاهدة أخلاق الناس في الواقع لانها بنظره لا تكفينا لمعرفة المعنى الحقيقي للقيم والفضائل لان وراء الأمثلة المفردة من الخير المتحقق حسيا في أفعال الناس هناك خير معقول وثابت وهو مثال نصعد إليه بعقولنا وأرواحنا، إذا انقادت النفس الشهوائية والغضبية للنفس العاقلة حصلت العدالة وتحققت الفضيلة. ومادام العقل واحدا فإن أحسن الناس استخدامه كانت معاني الخير والشر واحدة بينهم.

اما التصورات الاسلامية للأخلاق : عرَّف الجرجاني الخُلُق بأنَّه: (عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويَّة)، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقًا حسنًا،

---

(6) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص45.

(7) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي. ص245.

وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقًا سيئًا[8].

وعرفه ابن مسكويه بقوله: (الخلق: حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويَّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيًّا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، أو كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكًا مفرطًا من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتمُّ ويحزن من أيسر شيء يناله. ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرويَّة والفكر، ثم يستمر أولًا فأولًا، حتى يصير ملكة وخلقًا)[9].

وقد عرف بعض الباحثين الأخلاق في نظر الإسلام بأنها عبارة عن (مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، التي يحددها الوحي، لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه)[10].

اما كانط:

لقد توصل كانط من هذا التحليل إلى أن الحرية هي شرط وجود الأخلاق، أي إننا ننصاع للأخلاق لأننا في الحقيقة أحرار. فالأخلاق وإن كانت سبباً لمعرفتنا بالحرية، إلا أن الحرية هي سبب وجود الأخلاق، يمكن القول إن وجود القوانين الأخلاقية التي تعين الإرادة الإنسانية وتحددها وتوجهها نحو هذا الفعل أو ذاك - أقول إن وجود هذه القوانين ليس نابعاً من عالم الظواهر أو التجربة.

---

(8) الجرجاني عبد القاهر، التعريفات، ص101.
(9) لابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص41.
(10) المقداد يالجين، التربية الأخلاقية في الاسلام، ص75.

السؤال القيمي والتحولات المعاصرة :

اذ كانت تعرف بوصفها مجموعة من الأفكار جماعية حول ما هو صواب أو خطأ، جيد أو سيئ، مرغوب فيه أو غير مرغوب فيه، فى ثقافة معينة. كبعد عملي الا انها من الناحية النظرية يقصد بها اهتمام الفرد وميله إلى اكتشاف الحقيقة. وفى سبيل ذلك يتخذ اتجاهاً معرفياً من العالم المحيط به، فهو يوازن بين الأشياء على أساس ماهيتها، كما أنه يسعى وراء القوانين التى تحكم هذه الأشياء بقصد معرفتها، دون النظر إلى قيمتها العملية، أو الصورة الجمالية لها. لذلك نجد أن الأشخاص الذين يضعون هذه القيم فى مستوى أعلى من مستوى غيرها من القيم يمتازون بنظرة موضوعية نقدية، معرفية، تنظيمية، وهم عادة يكونون من الفلاسفة والعلماء. اما من زاوية جمالية يقصد بها اهتمام الفرد وميله إلى ماهو جميل من ناحية الشكل أو التوافق، وهو لذلك ينظر إلى العالم المحيط به نظرة تقدير له من ناحية التكوين والتنسيق والتوافق الشكلى. ولا يعنى هذا أن الذين يمتازون بتلك القيم يكونون فنانين مبتكرين، بل إن بعضهم لا يستطيعون الابداع الفنى، وإن كانوا يتذوقون نتائجه. اما من الناحية الاجتماعية يقصد بها اهتمام الفرد وميله نحو غيره من الناس. فهو يحبهم ويميل إلى مساعدتهم، ويجد فى ذلك إشباعاً له. وهو ينظر إلى غيره على أنهم غايات، وليسوا وسائل لغايات أخرى. ولذلك يمتاز هؤلاء بالعطف والحنان والإيثار وحب الغير اما من الزاوية السياسية يقصد بها اهتمام الفرد وميله للحصول على القوة. فهو شخص يهدف إلى السيطرة والتحكم فى الأشياء أو الأشخاص. ولا يعنى هذا أن الذين يمتازون بتلك القيم يكونون من رجال السياسة، فبعضهم قادة من نواحى الحياة المختلفة يمتازون بقدرتهم على توجيه غيرهم والتحكم فى مصائرهم[11].

---

(11) عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار اطلاس للطباعة والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986.

التاسيس إلى عقد اجتماعي جديد

إن التساؤل حول القيم هو المؤشر على التحولات العميقة التي نعيشها من العولمة والتكنولوجيا الحديثة، فالعولمة وبعكس ما يُظنْ غالباً لا يمكن اختزالها في تحرير الاسواق أو في سيطرة فكرة شمولية، العولمة كشعور بالانتماء للعالم نشات منذ زمن بعيد، هناك من يخشى كثيرا في ضوء التطورات المتسارعة ان تتعمق الهوة الرقمية والاقتصادية والاجتماعية بين الاغنياء والفقراء والتي لم تعد تشمل تحديدا على الانقسام بين بلدان الشمال والجنوب اكثر من أي وقت مضى، من التوزيع العالمي للمعارف والتبادل الحقيق بين الثقافات. وهذا لايتحقق الا عبر عقد اجتماعي جديد أساسه التربية للجميع على مدى الحياة، وعقد طبيعي، وعقد ثقافي وعقد أخلاقي : هذه العقود تشكل المحاور الاساسية لهذا المشروع، في مجتمع شمولي برهاناته الكونية(12).

ضمن تلك الرهانات جاءت الاجابة عن في هذا الكتاب عن السؤال الأخلاقي الذي تعرض له سقراط وتلونت الاجابات وتغيرت بفعل تغير المنظومات وما اصابها من تغير في الرؤية والمنهج والمرجعية التي تنطلق منها في طرح خطابها الأخلاق.

وعلى هذا الاساس جاء الكتاب في تناول الأخلاق تناولا يبدء من اليونان ثم يقف عند مساهمات فلاسفة العصر الوسيط ثم يخوض في تحولات الخطاب الأخلاقي من خلال علاقة الأخلاق بالسياسة والقانون والبيوتيقا وتداخلاتها بالبيئة وما اصاب الفكر من تحولات كبرى اثرت على الكوكب بكل مافيه من كائنات حية.

وهو يحاول ان يخوض في رهانات الواقع الجديد بكل اطيافه ويطرح حلولا حول العقد الاجتماعي والأخلاقي.

---

(12) القيم إلى اين، مؤلف جماعي، بإدارة جيروم بينـدي، ترجمة جان جبور، بيت الحكمة، ط1، قرطاجه، 2005.

الباب الأول

الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني

أ. د. جميل خليل نعمة المعلة*

تمهيد:

إذا كان علم النفس يبحث في الإنسان كما هو وفي أفكاره وحالاته وانفعالاته وأعماله كماهي وإذا كان علم الاجتماع يعالج الظواهر الاجتماعية والعلاقات والمشكلات الاجتماعية، كماهي في المجتمع فعلم الأخلاق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وماذا ينبغي أن يعمل وبأي شكل يشكل حياته، فعلم الأخلاق علم يعنى بأفعال الإنسان وسلوكه مع أخيه الإنسان وبهذا يكون علم الأخلاق أوسع وأعمق من باقي العلوم الإنسانية الأخرى فهو إذن يطمح إلى تنظيم أفعال الإنسان التي هدفها الخير وغايتها السعادة.

ولما كانت الأفعال هي تحقيق مطالب النفس وحاجاتها التي لا تعد ولا تحصى ولو ترك الإنسان على هواه تلبية لرغبات نفسه دون وازع أو ضابط أو قادر يحد من هذه الرغبات فسوف تسود الفوضى في المجتمع البشري ولن يكون هناك شيء اسمه دولة قائمة على القانون ولن تكون هناك حياة تسمى أخلاقية ولأصبح حال المجتمع البشري كحال المجتمع الحيواني.

(*) أستاذ مادة الفلسفة اليونانية، قسم الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الكوفة.

لذا فلابد من تنظيم أفعال الإنسان والتي هي بالتالي تنظيم لمطالب نفسه ورغباتها وإذا رتبت أفعال الإنسان فقد رتب ونظم المجتمع لان الفرد هو الجزء والمجتمع هوالكل ولا يتسم ذلك من قبيل الصدفة العمياء بل لابد من علم يختص في هذا المجال ويضع لنا القواعد ويضع لنا، القوانين الأخلاقية كي تسير حياة الإنسان على أكمل وجه وابهى صورة.

وهذه هي مهمة علم الأخلاق، أن يوضع لنا الحياة الأخلاقية ويعين لنا مسائل الامتحان والآراء الأخلاقيه التي تظهر في شكل عرف وعادات، ويعيننا على معرفة الغاية الاخيرة للحياة ويساعدنا على النظر لإبقاء مايصلح منها للبقاء وإصلاح الفاسد ونبذ مالا يصلح ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي به تحكم على الأعمال وبه نهتدي في ميولنا وفعالنا.

إن التربة هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناء النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالممتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قادةُ إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألّا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

ويرى أفلاطون ان النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وادراك فانها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى انه لم يمتحن ولم يبتلى وهذا هو مطلب أفلاطون، انه يدعو الإنسان ليكون فاضلا مع كونه مدعوا إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، ابيا عزيز

النفس مع حاجته، باختصار ان ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذالك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

لذلك فقد ترتب واجب اخر على اقامة المجتمع لايقتصر على حفظ الذات، بل يجب ان يتعداه إلى تكوين ذلك المربي الفاضل الذي يسمو بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الابدية وهذا هو الهدف الاساسي من اقامة المجتمعات من دون أن يقتصر هذا الخيرعلى حدود هذه الحياة.

اما أرسطو يرى ان الأخلاق إنها أخلاق سعادة، لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، ولاسيما ابتداءً من كَانت. فالإنسان، في الأخلاق الأرسطية، ينزع بطبيعته إلى امتلاك الخير الأسمى والسعادة القصوى، عن طريق الفضيلة. وهذه النزعة الطبيعية الغريزية تظهر بوضوح في ميول الإنسان وسلوكه.

واهم اثر تركه أرسطو في مجال الأخلاق هو كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وغرضه في هذا الكتاب هو الكشف عن النوع الافضل من انواع السلوك، الذي ينبغي ان يسلكه الإنسان في حياته، فهو بعبارة أخرى تحديد الخير الإنساني الاعلى الذي يلزم الإنسان نفسه بالسعي إلى تحقيقه بمجرد ان يحدده.

لما كانت السعادة فعلا من افعال النفس وفقا للفضيلة التامة، كان الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة. يقصد أرسطو بالخير الأسمى، الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى، الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته، لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه، كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحققون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات، التي هي خيرات ناقصة زائلة، ومولّدة، في أغلب الأحيان، للألم والحرمان، لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى.

إن الخير الاعلى هو ان يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وان يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس.

كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه، وأنه يكفي وحده لإسعاد الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبعه، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.

والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون، فهو ليس منال الخير بالذات، الذي اراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى، وإنّما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة. فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الاشياء غيره في للأخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار.

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فاذا نُظر إلى الإنسان المتميز بنفسه العاقلة، من خلال قوته الغاذية وقوته الحاسة لم تميزه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الاخرى. فمما لا شك فيه ان الإنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس إنسانا بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وانما هو إنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك ان طبيعته توجب عليه ان يعيش عيشة عقلية توصله إلى الخير والسعادة. ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيره وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة.

وعلى هذا يقيم أرسطو، سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية. الفضائل العقلية اشرف جزء فينا وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. الا انه يرى ان الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر.

واذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فأنها تتركب من مكونين، العقل والشهوة، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فإن مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطئ كلية.. ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هي جزء عضوي في الإنسان وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من اعضائه الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها.

ولم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقية التي هي من الفضائل العملية، كفضيلة العدالة والشجاعة، التي لا تكتسب إلّا بالممارسة، لذا فإنها ملَكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً، ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة، بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملَكةً راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتوسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمّقة إلى تعريف الفضيلة بأنها: "هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط.. قابل للتحديد بناء على مبدا عقلي، وعلى اساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية".

كانت هذه المقدمة عباره عن توصيف عام عن الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو لانهما يمثلان اهم عتبات الفكر الأخلاقي اليوناني، ثم جاء البحث يحاول استعراض تاريخ الافكار وتطور المباحث الأخلاقية عند اليونان.

المبحث الاول
الفكر الفلسفي الأخلاقي السقراطي

أولا: المعرفة أساس الحكمة

يقول اميل بوترو (باحث فرنسي معاصر) (ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين، وأن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة، وهي أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية)[1].

أعطى سقراط للمعرفة مكاناً رئيساً في فلسفته، خاصة الأخلاقية، فكانت عبارته المشهورة: (العلم فضيلة والجهل رذيلة). وسقراط هجر كل أنواع العمل، ولم يأبه لأية فلسفة تتعلّق بالطبيعة وموجوداتها، ولا بأخرى ماورائية تتجه إلى مسائل مجرّدة، وإنما صرف جلّ اهتمامه إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها بطريقة التوليد من ذهنه، وتكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع.

ولقد كان (سقراط دائم البحث عن المعرفة وفلسفته متجهة إتجاهاً كلّيّاً إلى الإنسان، فهي إذن أخلاقية تقود الإنسان إلى الكمال والفضيلة، وسمو الفضيلة على الرذيلة، فالأخلاق السقراطية مبنية على المعرفة لأن الفضيلة تقوم على العلم)[2] فالكرم ليس العطاء فحسب، وإنّما معرفة كيفية العطاء، ومن الذي يستحق العطاء؟. والشجاعة هي إدراك الخطر، واختيار الأساليب المناسبة لإزالته.

ولكن أوّل خطوة في ميدان المعرفة مسألة لا يمكن للإنسان أن تنتظم حياته إن لم يدركها، فهي قاعدة اجتماعية إنسانية مهمة من أجل تنظيم

---

(1) محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة والاجتماع، دار المعارف، ط1، (د. ت) ص44.

(2) التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ط2، سنة 1402هـ/ 1982م، ص21.

الحياة، وجلب السعادة؛ هذه القاعدة السقراطية هي: (أيّها الإنسان إعرف نفسك بنفسك). (هذه هي القاعدة أو المنهج الأخلاقي الحاكم على كل منظومة سقراط الأخلاقية)

المعرفة عند سقراط هي أساس الحكمة، والحكمة هي سبيل الوصول إلى الخلق السليم، ومعرفة النفس تأتي في مقدمة هذه المعارف، لأن معرفة النفس، بما في طبيعتها من خير ومعرفة قدراتها، تجعل الإنسان يدرك موقعه من الآخرين، وبذلك تستقيم علاقته بهم. أمّا (الذي لا يعرف نفسه ويسرف في استعمال ملكاته وقواه، فإنّه لا يعرف أن يقدّر الأشخاص، بل ولا الأشياء، ولا يخرج من خطأ إلّا ليقع في خداع، فلا يصل إلى خير، وينوء كاهله بالشقاء)[3].

إن الإنسان الذي يعرف نفسه تمام المعرفة ويسبر غورها، يكتشف طبيعتها الخيّرة، فلا يصدر عنه شرّ، وينال السعادة لأنّ الحكمة هي طريق السعادة. (هذه هي القاعدة الثانية).

ووفق هذا المعنى تصبح الفضيلة هي المعرفة الحقّة؛ أي الحكمة. وإذا كانت الفضيلة هي أثمن شيء في الوجود، وبواسطتها تتحقّق السعادة للإنسان، فإن السعادة المطلوبة عند سقراط ليست تلك التي تأتي عن طريق الحظ؛ أي مصادفة، بل هي السعادة التي تتحقق بالعلم والفضيلة.

ثانياً: أساس السعادة تحرير الإنسان.

إنّ أساس السعادة هو تحرير الإنسان من عالم المادّة تمهيداً لتحقيق إنسانيته، فإنّ الحكمة أيضاً هي التي (تحقّق الحرية الحقيقة لأنّها تحرّر الإنسان من قيود الأشياء المادّية، وهي أساس الحقيقة لأنّها تعبّر عن العقل المتوازن الّذي لا يميل مع الهوى ولا يشطّ في أحكامه)[4]. (إذن مقولة الحرية هي القاعدة الثالثة) والحكمة، في الوقت نفسه، هي أساس العدل،

---

(3) كرسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص40.

(4) بدوي، د. محمد، مصدر سابق، ص40.

لأنّ العدل يكون عندما يتجاوز كل فرد أنانيته وينكرها ليمارس الإيثار والتضحية من أجل المجموع. وهذه القناعة جعلت سقراط ينصرف كلّياً لتهذيب نفوس الناشئة في عصره مهملاً مصالحه الخاصة من ثروة وجاء ولذّات شخصية.

لكنّ معرفة النفس، التي هي طريق لفعل الخير، لا تعني فتح الباب أمام المقياس الفردي للقواعد الأخلاقية، لأنّ هذا رفض للحقيقة المتوافق عليها بين الناس في مجتمع ما، وهي نسبية مفرطة كان يقول بها السوفسطائيون. أما سقراط فقد حاول أن يؤسس للأخلاق قواعد معرفية، وقيماً ثابتة تتجاوز حدود المكان والزمان. (إنّ سقراط قد ردّ الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطّى الزمان والمكان، وإنّه كان أوّل من توخّى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشرّيتها)[5].

يربط سقراط فعل الخير بمعرفته فقط، علماً أنّ سيادة القواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. وهنا كانت الثغرة في فلسفة سقراط. وإذا كنّا نوافقه على (أنّ المرء لا يكون فاضلاً حقّاً إلّا إذا اتى الفضيلة عن علم، ولكنّا لا نسلّم له أنّه حتى علم أنّ هذا خير فعله، وأنّ هذا شرّ نأى عنه. فقد يقع العالم بالخير حقّ العلم في الشرّ، وبعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والرذائل)[6].

ولعلّ السبب الذي أوقع سقراط في هذه الثغرة هو اعتقاده بأنّ للخير أصلاً ثابتاً في شخصية الإنسان، وهذا الاصل الثابت يولّد ما نسميه بالضمير الذي يشكّل دور الضابط لحركتنا بحيث يعطينا الأوامر باستمرار بالإقدام على عمل ما والإحجام عن عمل آخر. وفاعلية هذا الضابط، برأي سقراط، تزداد كلّما اتسعت معارفنا، وهذا ما حمله على إهمال الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية.

---

(5) الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية، القاهرة، دار النهضة العربية، سنة 1967، ص34.

(6) موسى، د. محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، القاهرة، دار الكتاب العربي، سنة 1373هـ/ 1953م، ص70.

لقد كان عماد مشروعه لإصلاح الفساد المنتشر في أثينا هو نشر المعرفة بواسطة التعليم، فكان يصرف اهتمامه للصغار أكثر من الكبار لأنهم أكثر استعداداً لترويض أنفسهم على قهر الشهوات، والاستهتار بالماديات والأشياء الخاصة، لأنّ حياة الإنسان تكتسب معناها في ممارسة الفضائل، وتسقط من كل حساب إذا سيطر الشرّ على سلوك الفرد. ولذا فعلى الإنسان أن يخاف من الرذيلة وليس من الموت.

ويروى أن سقراط سئل مرة: ما بالك تعاشر الأحداث (صغار السن) دائماً؟ فقال: افعل ذلك ما تفعل الراضة (مروضو الخيل)، فإنّهم يرومون رياضة الأفلاء[7] من الخيل لا العتاق.

ثالثا: التربية أساس الفضيلة

إن التربة هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناء النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالممتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قادهُ إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألّا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

بعد العمل تأتي فضيلة القناعة التي تساعد الإنسان على احتقار الجشع، وتقلّل من سعيه في سبيل المطالب المادية، وتحمله على اللامبالاة

---

(7) الأفلاء هو فلو، وهو صغير الحصان الذي أصبح فطيماً أو بلغ السنة، ويسمى: مهراً.

بالإشباع المادي، وبهذه الطريقة تساهم القناعة في ضبط الإنسان للذاته وشهواته في مواجهة الكثير من متطلبات الجسد كالحسية والعاطفية. .. وبهذا يقول سقراط: (إن القناعة وحدها هي التي تعلّمنا الصبر عند ضغط المطالب، وهي وحدها التي يمكنها أن ترشدنا إلى اللّذات الخالصة)[8].

وقد ذمّ سقراط الشهوات وقال معرفاً: (الملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته)[9]. لأن الشهوات تفتح الطريق للحسّ والغرائز مما يدخل الإنسان في تحاسد وصراع مع غيره، وفي حالة اقتتال على تحصيل المطالب الجسدية المادية، وهذا يقود إلى الغضب. لذلك فخير الناس من ملك نفسه حين الغضب، ومن عرف كيف يغضب ولكن ليس من الناس، وإنما من نفسه إذا ما حاولت أن تنحطّ به إلى مستوى الرغبات المادية فتلوّث سمة الإنسانية في ذاته. وفي هذا كان يقول سقراط: (داوِ الغضب بالصمت، وداوِ الشهوة بالغضب فإن من غضب على نفسه من تناول المساوئ، شغل عنها)[10].

أما عن الروابط الاجتماعية فأهمها عنده: الصداقة. فالصداقة حاجة ضرورية لأن الصديق المخلص يسهر على صديقه كسهره على نفسه، فيدافع عنه، ويمنعه من الوقوع في الشرّ إذا ما جهل مخاطر فعله أحياناً. والصداقة الحقّة لا يقابلها ثمن، وفي حال المقارنة نجدها ترجح على كل شيء يمتلكه الإنسان مهما كبرت قيمته. وعند السؤال: لماذا أعطى هذه القيمة للصداقة؟ يقول سقراط: (إن صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك. إنّك تغرس الأشجار لتجني ثمارها، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث الآثم، الحديقة التي تؤتي أكلها شهياً في كل حين. أعني الصداقة)[11].

(8) كرسون، اندريه، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص45.

(9) يراجع: مسكويه، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط3، سنة 1983، فقرة (سقراط)

(10) يراجع: مسكويه، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط3، سنة 1983، فقرة (سقراط)

(11) كرسون، أندرية، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص47.

لكن كل ما ذكرناه من فضائل عماده المعرفة، ولهذا اتجه سقراط إلى العقل يستفتيه، ويولّد منه الحقائق، ما كان يقول بشكل تجريدي متواصل، لكي يتوصّل إلى وضع المعايير الأساسية لكل شيء في الحياة. وإذا كان للفيلسوف أن يتأمّل ويجرّد لوضع النظريات حول مسائل الوجود فإنه برأي سقراط يجب أن يحوّل اهتمامه كلّه إلى الإنسان، وأن يكون موضوع نظرياته ومعارفه كلها، حتى تسود **الحكمة التي تجلب السعادة العامة لكل أبناءه المجتمع.**

وهذا الأمر يفسّر لنا سبب اتجاه سقراط إلى أبناء العامة يعلّمهم مجاناً في الساحات العامة، ولم يرضَ بتخصيص نفسه لبعض أبناء الفئات الغنية، لأن الفضيلة لن تسود أثينا إذا بقيت المعرفة محصورة في فئة قليلة من الناس. وموقفه هو يعود إلى تصنيفه المعرفة أساساً لكل شيء، وأنها ضرورة ملحّة لمن هو في القيادة أكثر من سواه، فالقيادة أساسها المعرفة بالشيء وليس مجرد اختيار الشعب للحاكم، وإن كان غير مؤهل لمهمته.

رابعاً: يجابيات فلسفة سقراط الأخلاقية

وفي النهاية نقول: مهما قيل في سقراط إلّا أنه تسجّل له إيجابيات بارزة في تاريخ فلسفة الأخلاق منها:

1 - اراد سقراط أن يعيد إلى المجتمع الأثيني نظامه وأمنه وطمأنينته (حالة الاستقرار) بعد حالة الثورة التي جاءت من السوفسطائيين (حالة حركة)، وكان علي سقراط لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تداعى علي يد السوفسطائيين، أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولا، حتى إذا وضح موقفه الإبستمولوجي تيسر مد نطاقه إلي مجال الأخلاق، فقام بتحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها، ففوت علي السوفسطائيين الاعتماد على استخدام الألفاظ وغموض معانيها.

2 - إن سقراط كان منسجماً مع فلسفته وآرائه عندما التزم بها في حياته حتى عندما كان في السجن، وأغري بالفرار فرفض انسجاماً مع رأيه في الخضوع للقانون وعدم الخوف من الموت. وهذا الأمر يعبّر عن التزام رفيع بقيم حدّدها الإنسان لنفسه.

3 - اهتدى سقراط بالعقل إلي الحقائق الثابتة في مجال المعرفة، توصل عن طريقه إلي القيم المطلقة في مجال الأخلاق، وبدت الطبيعة البشرية جسما وعقلا يسيطر علي نزوات الحس وأهوائه. فأصبحت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، وتتمشى مع الطبيعة العاقلة فينا، ولذلك وجب احترامها وطاعتها وعقاب الخارجين عليها. وأصبح العلم عند سقراط هو العلم بالنفس لأجل تقويمها مؤكدا شعار "أعرف نفسك بنفسك".

4 - أن سقراط أراد بناء الأخلاق على العقل، فألغى بذلك ردها إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرها مما كان متعارف عليه آنذاك. كما أنه جعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة، وجعل مقياس الخير والشر لا يتوقف على مصالح الناس، كما أنه صالح لكل زمان ومكان.

5 - ان تأسيس سقراط الأخلاقي اصبح هو الفلسفه الرسمية في الاديان السماوية واصحاب المنهج العقلي ومازال هذا المنهج الأخلاقي موجودا رغم الثورة الفلسفية المعاصرة المضادة للعقل الفلسفي وهذا دليل على قوة هذا المنهج الذي مازال يصارع المناهج الحديثة.

6 - والواقع ان جميع النظريات الأخلاقية منذ سقراط هي في حقيقة امرها محاولات لايجاد تفسير للعلاقة بين الوقائع والقيم، تأتي النظريات الطبيعية على اساس التوحيد بينهما، بينما تركز النظريات اللاطبيعية على اوجه الاختلاف بينهما وقد نجح سقراط وهو يسعى لايجاد الاسس العقلية للاحكام الأخلاقية ان يوجه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والوقائع، ومن هذه الناحية يعتبر واضع الفلسفة الأخلاقية.

المبحث الثاني
الفكر الفلسفي الأخلاقي الأفلاطوني

أولاً: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق:

الأخلاق هي مسؤولة عن تحقيق العدالة، من خلال الفرد كونه هوأساس المجتمع. الذي يسير وفق شروط الطبيعية. ولكي يثبت هذا أفلاطون ينظر في المجمتع فيرى انه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده[12]. وهذا المجتمع قد يكون بريئا من الغاية النهائية لتكوّن المجتمعات كما في هذا المجتمع (الفطري) وقد يبنى على اساس هذه الغاية. ولكل نوع من هذين النوعين (الطبيعة والأخلاق) مثل أخلاقي خاص به.

يعطي أفلاطون للمجتمع في حالته الاولى الطبيعية مثلا واقعيا منتحلا من اساطيرهم المعروفة ففي محاورة رجل الدولة، يعطي صورة العالم الذي يحكمه الأله اذ لا دول ولا حكومة، واذ الحياة العفوية، وهو يعود بنا عن طريق الاسطورة إلى الدورة السابقة للعالم في عهد كرونوس، ففي هذه الحياة كانت الأله يشرف على العالم كلها واجزاء الكون منقسمة إلى مناطق تحكمها الالهة، ولم يكن في هذه الحياة غير الامان والاستقرار، لان الكائنات الحية تعيش بنظام وفقا للطبيعة، ولم يكن بينها أي نوع من انواع النزاع، وعليه فقد ظل النظام في ظل هذه الحياة بلا حدود[13]. لان الرب هو الراعي لهذه الحياة، فلا دول ولا حكومات ولم يكن الرجال يتخذون النساء وينجبون الاولاد، لانهم خرجوا جميعا من الأرض لا يذكرون شيئا عن الماضي، وكانت الأرض تعطيهم الثمار العديدة والمتنوعة من دون أن يزرعها إنسان، اما جوهم فكان معتدلا جداً لذلك عاشوا عراة في الهواء

(12) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص100

(13) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، ترجمة اديب نصور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1959، ص56-57

الطلق يتخذون من العشب مطامع لينة[14].

هذه الصورة العالمية في البراءة تعكس صورة المجتمع في بداية تكوينه اذ تنشأ الدولة لعدم قدرة الفرد على الاستقلال وعلى سد حاجاته بنفسه. ومن اجتماعه مع غيره في مستقر واحد تنشأ الدولة، فيتبادلون الاشياء فيما بينهم وسواء اكان الواحد منهم اخذا ام معطيا فانه يدرك ان الامر عائد لمصلحته الشخصية، ولا احد منهم يطلب سوى حاجاته الطبيعية التي من اهمها القوت والمسكن والملبس، على ان كل واحد منهم يقوم بالعمل الذي يناسب موهبته واستعداده حاصرا كل قواه العقلية في هذا العمل ليكون انتاجه اوفر مقداراً واجود نوعا[15].

إن العمل في هذه الفترة يحتاج إلى ثلاثة انواع رئيسة من العمال فقط هم الزراع ثم البناءون ثم الحاكة، وهؤلاء سيكونون في حاجة إلى تعاون افراد المجتمع ليمدوهم بمايحتاجون من ادوات لانجاز اعمالهم، وتصدير ما يفيض عن حاجتهم واستيراد ما يحتاجون وبالتالي يوجد الملاحون للتجارة البحرية[16].

إن الحياة في هذه المرحلة تمضي بشكل طبيعي، وبنظام مقبول قائم على مبدأ بدائية الحياة[17]. ان الرفاهية تتحقق بشكل تام في هذه الحياة، فالكل في هذا المجتمع يعيشون صيفا وشتاءً هذه البساطة التي يعتمدون فيها على عملهم. فيجلسون على أسِرَّة مصنوعة من اغصان الأشجار، ويتمتعون بصفاء العيش مع اسرهم بسلام ولا ينجبون من الأبناء اكثر مما يستطيعون ان يعيلوا، تحسبا من الفاقة فيقضون حياتهم بهناء وأخلاق صالحة، تاركين للأبناء بعدهم اساسا متينا لحياة سعيدة، حقيقية وصائبة[18]. ان النفس الإنسانية في هذه المدينة تخلصت فطريا من رذائل الأخلاق، كون المجتمع

---

(14) المصدر نفسه، ص57

(15) ينظر: أفلاطون : الجمهورية، ص56-57

(16) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص58-59

(17) ينظر: غيت، جيروم، أفلاطون، ص146

(18) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص59- 60

يعمه السلام والهدوء والمساواة، والتخلص من الروح العدائية. ويسوده الحب والصفاء والأخوة من دون نزاع ولاحرب ولافاقة. الا ان هذا التخلق الفاضل فطري غير قائم على العقل.

هذا المجتمع لم ياخذ ابعاده الحقيقية من نظرية أفلاطون في المثل. فالشعب هنا لم ينقسم إلى حاكم ومحكوم والدليل على هذا ان الشعب ليس له دراية بفن الحكومة الذي تكون الحرب جانبا منه، وقد كانت الرغبة قي حفظ الذات داعيا لتجمعهم معا[19]. كما انهم غير مدركين نعم المدن ولاعناتها، فلم يكونوا مدركين تقبل الرذيلة والفضيلة بمعناها الأخلاقي[20].

أن الصراع المدني يختفي في هذة الحياة لان تجمعهم معا جعلهم اصدقاء يألف بعضهم بعضا كما أنه لم يكن هناك نزاع على اسباب البقاء، كون كل حاجاتهم الطبيعية مشبعة طبيعيا. بمعنى ان الطبيعة قد حفظتهم من الشذوذ الأخلاقي، فلم يكن هناك تفاوت بينهم في المستويات المعيشية أصلاً[21].

إن هكذا مجتمع لابد ان ينتج نظام نموذجي من الأخلاق والفضيلة لانه لامكان فيه للمنافسة، والتحاسد، ومن ناحية أخرى إن أفراد المجتمع بسطاء لدرجة انهم عندما كانوا يسمعون عما يسمى عدلا أو مساواة يسلمون بما يقال لهم مطيعين بشكل كامل، هذه المجتمعات التي تعيش هذه الحياة بهذا الشكل تكون مضطرة إلى ان تكون جاهلة بالفنون المتنوعة ولا سيما فن الحرب وكذلك فن التحزب بما له من اساليب احتيال متنوعة يفرض بها رؤيته على أفراد المجتمع، وكذلك كانوا اكثر شهامة ورجولة، واكثر تحكما في انفسهم واكثر استقامة وعدلا بوجه عام ولم يكونوا بحاجة إلى قوانين تنظم حياتهم ولا يحتاجون إلى مشرّع ولا إلى قراءة أو كتابة في هذا العصر الابوي[22].

---

(19) ينظر: أفلاطون، برتوغوراس، ص58
(20) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص165
(21) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص166.
(22) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص167- 168

إن مثل هذا المجتمع غير موجود نهائيا[23] إلا أن أفلاطون يعرضه عن طريق الأسطورة والخيال لبيان العلاقة الطردية بين العدالة والسلوك الأخلاقي الفاضل. وهو لم يقصد عدالة فطرية قائمة على عدم المعرفة، بل ان ما يقصده عدالة موجهة توجيها واعيا دقيقا. وهذا المجتمع حتى وان وجد فلم يبقى على هذه الحالة. فالحياة كما يراها مبنية على اساس العقل والغاية المقصودة. لذلك فهو ينتقد هذه الحياة لافتقارها إلى الهدف الاساسي الذي وجد الإنسان من أجله.

وفضلا عن أن النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وادراك فانها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى انه لم يمتحن ولم يبتلى وهذا هو مطلب أفلاطون، انه يدعوا الإنسان ليكون فاضلا مع كونه مدعو إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، ابيا عزيز النفس مع حاجته، باختصار ان ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذالك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

لذلك فقد ترتب واجب آخر على اقامة المجتمع لايقتصر على حفظ الذات، بل يجب ان يتعداه إلى تكوين ذلك المربي الفاضل الذي يسمو بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الابدية وهذا هو الهدف الاساسي من اقامة المجتمعات[24] من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة.

ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق

إن عصر الفضيلة والتاخي والسلم بين أفراد المجتمع سواء اكان موجودا حقيقياً ام اسطورياً لا يمكن ان يدوم. وانقضائه كان يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن، فنبتت في نفوس الناس حاجات جديدة، واستحدثوا صناعات لارضائها. وضاقت الأرض بمن عليها لرضاء تلك

(23) ينظر: ابو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص267 وكذالك ينظر: بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون، ص220 وأيضا: الموسوعة الفلسفية، ص183.

الحاجات، فتحاسد الناس وخربت النفوس مما أدى ذالك إلى اشعال فتن الحروب وتكوين الجيوش. وهذه هي المدينة الثانية العسكرية المتحضرة[25]. إذن كيف يمكن لأفلاطون ان يؤسسها على ان تفرز امتن نماذج الأخلاق والفضيلة ؟.

يتقدم أفلاطون ناقدا ومصلحا لمساوئ العصر الذي يعيشه فيعرض صورة أو مثالا لما يجب ان تكون عليه المدينة. فالتداخل كبير بينهما وبين الفرد. وكما استخرج من الفرد ذلك الدافع الطبيعي للفضيلة في احسن صورها، (الضمير أو القوة العاقلة) في الإنسان، سوف يستخرجه من المدينة معتمدا في هذا على مبدأ تقسيمه للوجود إلى جانبين : حسي والهي.

إن الفرد في حاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه ولغرض الوصول إلى هذا الهدف حتى يتكامل مع ألآخرين يحتاج إلى النظام وتوحيد الجهود وهنا تنشأ الدول في نظر أفلاطون[26]. ومن ناحية أخرى فإن القوى النفسية تتسرب إلى الدولة فتكون طبقاتها الثلاث وهي الحكام (الفلاسفة) والجنود (الحرس)، والعمال (المنتجون)، وكل فرد في المجتمع ينتمي إلى احدى هذه الطبقات وذلك بحسب تغلب احد اجزاء الروح فيه على الجزأين الاخرين، فمن تغلب فيه العقل انتسب إلى طبقة الحكام ومن تغلبت فيه العاطفة انتسب إلى طبقة الجنود، ومن تغلبت فيه الشهوة انتسب إلى طبقة العمال[27]، فما الدولة الا فرد إنساني متكامل[28].

ويعد أفلاطون أديبا في هذا المجال لذلك من المناسب دراسة

---

(24) ينظر : جيجن، اولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص459.

(25) ينظر : أفلاطون، القوانين، ص218-219 وكذالك ينظر :كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية ص100

(26) ينظر: اطر اد، مجيد مخلف، العدالة عند فلاسفة الاسلام ص118. وايضا ينظر: موسى، محمد يوسف

(27) تاريخ الأخلاق، ص82.

(28) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص132، وكذالك ينظر: متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص176. وايضا ينظر: جيجن، اولف :المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ص360.

الأخلاق وفلسفتها في الفكر الأفلاطوني خصوصاً وانه بحث في أمور اكبر منها. الأخلاق تلك هي النفس البشرية وما عليها من أمور ألحكمه والتعقل ذلك إن الإنسان مميز بالعقل والبيان وعليه سأبدأ تقسيمات أفلاطون لمبدأ الفضيلة. قسم أفلاطون الفضائل إلى ثلاثة أقسام على غرار تقسيم قوى النفس إلى ثلاثة أقسام أيضاً وهي:

القوى العقلية وفضيلتها هي الحكمة

القوى الشهويه وفضيلتها هي العفة، القوى العصبية وفضيلتها هي الشجاعة أكمل الفضائل هي الحكمة وأساسها العقل ومن ثم العقل الحق وإدراكه. والعفة تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حر غير مقيد، يتوسط هاتين الفضيلتين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية وهي القوة أو الفضيلة وهي تساعد العقل على الشهوائية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، ولو نعود مرة أخرى إلى فضيلة الحكمة فنلاحظها أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة بحرت الشهوائية على خليقتها، وانقادت لها الفضيلة[29] يمكن أن نستنتج من كل مما تقدم إن القوه العقلية هي المسؤولة عن الإنسان لأنها تقع في الجانب الأمامي من الدماغ، وقد أصابه أفلاطون. عند ما وضع فضيلتها الحكمة تجعل الإنسان يفكر بشكل بهدوء وحرية وبهما يستطيع التمييز بين الصواب والخطاء في أمور الحياة ويتعامل مع الإقراء على أساس عقله ولو مال إلى الشهوانية من خلال فضيلتها العفة نلاحظها إنها لجعل أسس الإنسانية أكثر هدوءاً. العفة أن لاتخرج عن حدودها حتى لا تنقلب إلى ضدها بل من الضرورية أن تكون خاضعة في كل ماتقوم إلى الحكمة وعلى هذا الأساس إذ إن فضيلة العفة يمكن إن نطلق عليها «اسم ضبط النفس» كما يقول أفلاطون فإن مكانها في أسفل الصدر ونذهب الآن إلى القسم الثالث وهو (القوة الفضية وفضيلتها الشجاعة) ولابد من الاشارة إلى إنها وسط بين الفضيلتين وان مهمتها تقوم على إعطاء الأوامر التي تصدر من

---

(29) ينظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ص68- 69 0 وكذالك ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، ص95.

القوة العليا بحيث تنفذ كل ماتريد الأولى تحقيقه في مختلف أشكال الجوانب سواء كانت سياسية أو عسكرية أو معنوية أو دينية وغيرها. يرى أفلاطون إن العفة والشجاعة تخدمان الحكمة لأنهما أولى الفضائل ومبدؤها فإذا أضيفت الفضيلتان للحكمة كان النظام والتناسب في النفس ويسمي أفلاطون حالة التناسب والنظام (عدالة) وما العدالة الاجتماعية إلا تحقيقا للنظام والتناسب بين أفراده والعدالة خير النفس وهي السعادة القصوى[30] ونستطيع تحليل قول أفلاطون هذا في الفقرة الثانية إذ انه من اكتشاف فضيلة رابعة تحدد التناسق والترابط بين هذه القوى الثلاثة إن تجعل قوى الفضيلة في خدمة الفضيلة والعقلية في خدمة الشهوية وكما ذكر لنا في أعلاه إن الفضيلة هي «العدالة». ونستطيع أن نقول إن العدالة عند أفلاطون لاتكون فضيلة من نوع خاص بل يمكن، التعبير عنها بأنها حالة الصلاح والخير الذي يكون ناشئاً عن اتحاد الفضائل الثلاث : «الحكمة - الشجاعة - العفة»

إن ذلك يعني ان تقسيم طبقات المجتمع ليس وراثيا بل كان على وفق الاستعدادات الفطرية والمؤهلات الطبيعية، فكل فرد يولد في جماعة ينتفع باعلى انواع التدريب (حسب مدينة أفلاطون) الذي يتلاءم مع طبيعته، ويرتقي فيها كل فرد إلى اعلى مراكز الدولة حسب جدارتة ومدركاتة العقلية التي حصل عليها نتيجة التعليم والتجربة العملية.

وعليه فكل طبقة من طبقات الدولة تقابل طبقة من طبقات الوجود. فالوجودهوإما وجود الصورة أو وجود التصور الصحيح أو وجود المحسوسات، فطبقة الفلاسفة تقابل الوجود الحقيقي (الصورة) لانها تعرف الوجود لذلك يجب ان تحكم. وطبقة الحراس تقابل وجود التصور الصحيح وطبقة المنتجين تقابل وجود المحسوسات[31].

---

(30) ينظر: أفلاطون، جمهورية، ترجمة حنا خباز، بغداد سنة 1986، الكتاب الرابع ص112,0. يضا ينظر: انعام الجندي، دراسات في الفلسفه اليونانيه والعربيه، بيروت بلا تاريخ، ص56.

(31) ينظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ص66، وكذالك ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص183

إن هذا التقسيم لايقف عند حدود الدولة، بل إلى الشعوب والامم فهذه تنقسم، في راي أفلاطون، إلى طبقات تنتمي إلى مراتب الوجود الحقيقي وغيره. لذلك فهو يرى ان اليونان يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وان الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وان الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوانية[32].

وقد انتقد الباحثون هذا الرأي، حيث يقول احدهم : «الحقيقة اننا لايمكن ان نتقبل فكرة شعب الله المختار التي تسيطر على أفلاطون في رايه الاخير ولا سيما انه يضع اليونانيين فوق الجميع ممثلين للعقل وحدهم، مع ان الظروف التاريخية والفكرية اثبتت عكس ذلك. فاذا كانت اليونان تقع في مكان معتدل من حيث المناخ، فهناك شعوب كثيرة تقع في مناطق لاتختلف عن مناخ اليونان، واذا كان لليونان حضارة فقلما يوجد شعب بلا حضارة»[33].

نقول لكل إنسان الحق في ان تسمو بداخله فكرته ونظرته إلى وطنه، على إن لايؤخذه التعصب بالقول خلاف ما اثبته التاريخ في مسيرته والعلم في تطوره، إن كل الشعوب متساوون في المدركات العقلية وان نظوج وازدهار الحضاري في مكان ما من العالم هو نتيجة تضافر عدُة ظروف اقتصادية وثقافية وسياسية ومناخية تساعد على الانبثاق الحضاري وهذا ماحصل في مختلف قارات العالم.

نعود مع أفلاطون وطبقات الدولة. فلكل طبقة وظيفتها الخاصة، الطبقة العليا التي تمثل القوة العقلية وهي طبقة الفلاسفة ومهمتها تنظيم شؤون المواطنين وأداره الحكم في المدينه -لتحقق وجودها الحقيقي- اما الطبقة الثانية (الجنود)، فوظيفتها الدفاع عن المدينة خارجيا وداخليا وهي تمثل القوة الغضبية فيها، كما ان هذه الطبقة تعد كالمعين للفلاسفة فهي التي تنفذ اوامرهم وتساعدهم على ادارة المدينة، والطبقة الثالثة التي تمثل القوة الشهوانية وظيفتها الانتاج وتنفيذ خطط حكام المدينة.

---

(32) ينظر: بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص179-180

(33) التكريتي، ناجي : الفلسفة الأخلاقية لأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص75.

إن هذا التقسيم، لم يكن الاول من نوعه في تاريخ الفلسفة اليونانية. فقد ضرب فيثاغورس قبله، مثلا يبين فيه انواع الحياة الثلاثة فيقول بوجود ثلاثة انواع من البشر يشبهون تماما الاصناف الثلاثة الذين يهرعون إلى الالعاب الاولمبية : واخس صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الالعاب لممارسة البيع والشراء أي اصحاب الجانب الشهواني المادي، وأعلى منهم درجة الأفراد المتبارون في الالعاب أي اصحاب القوى الجسمية، اما الصنف الثالث وهم الذين ياتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الاعلى درجة والاسمى مكانة. فكأن الذي يتصدى للعلم بالاشياء ومعرفة الحقائق من دون ممارستها يعد في نظر فيثاغورس اسمى في درجة التطهر من اصناف البشر جميعهم والرجل الذي يهب نفسه للعلم هو محب الحكمة (الفيلسوف)[34].

إن المدينة بعد هذا التقسيم الطبيعي لطبقاتها، لابد ان تحتفظ بنعمة الانتظام والانسجام ولكي تضمن التقدم والرقي والحضارة يجب ان تعمها العدالة كفضيلة طبيعية، فهي كالفرد تماما، اذ لا تتحقق العدالة الاجتماعية الا بعد ان تقوم كل طبقة بالعمل المناسب لها[35].

إن مجتمعا كهذا[36] بعد ان تعددت حاجاته واكتسب ميولا غير طبيعية لابد ان يكون قد ادرك معنى التطور، وهو لا يمكن ان يعود إلى الوراء لتحقيق تلك المشاعية وذلك النظام الطبيعي القائم على اللاوعي، فقد تطور الفرد ذهنيا واقتصاديا ونفسيا واجتماعيا ولابد له من اجل تحقيق العدالة الاجتماعة من مبدأ العقل والإرادة الواعية[37].

---

(34) ينظر: ابو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، ط4، دارالجامعات المصرية 1972 ص57. كذالك :بدوي، أفلاطون، ص221-222

(35) ينظر : موسى، محمد يوسف : تاريخ الأخلاق، ص83

(36) حول موضوع تحول المدينة من الحالة البدائية الطبعية إلى حالة تعدد الحاجات والحاجة إلى نظام ودولة لغرض سد حاجات المجتمع وفرض النظام بين أفراده، ينظر، أفلاطون، الجمهورية، ص60-64

(37) ينظر: غيث، جيروم، أفلاطون، ص147

إن العدالة الاجتماعية في اصلها هي مبدأ يجمع مختلف الأفراد اجتمعوا من اجل تحقيق حاجاتهم الأساسية في المجتمع الذي يتالف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا بدافع حاجة كل منهم للاخر، وامتزاجهم في مجتمع واحد وانصراف كل منهم إلى وظيفته. مما ينشأ عنه مجموع يبلغ حد الكمال إذا جاء ثمرة اجتماع العقل الإنساني[38]. لذلك فأن أفلاطون من اجل الحفاظ على وحدة المجتمع ونظامه الاجتماعي، يضع قاعدة نظرية تماثل تلك التي وضعها للحفاظ على الانسجام الفردي وهي : ان العدالة في المدينة يجب ان تحاكي بقدر الامكان الجواهر المثالية متقنة للنظام، من خلال احتفاظها دائما بانسجامها الداخلي السائر وفق نظام العقل.

إن فضيلة وسعادة الدولة تقوم في تناغم الطبقات الثلاث تحت سلطان العقل وعدم تدخل كل طبقة في وظيفة وشؤون الاخرى. حتى لاتحصل الفوضى في المجتمع ويعم الفساد والظلم. وكما ان الجزء العاقل من النفس الإنسانية يحقق العدالة والسعادة للفرد لانه يدرك صورة الخير فكذلك الحال فيما يتعلق بالطبقة العليا في الدولة يجب ان تكون هي المشرعة للقوانين تظمن العدالة في الدولة والمجتمع على نحو يضمن الانسجام بين طبقاته من اجل الوصول إلى السعادة لكافة أفراد المجتمع. كون هذه الطبقة هي التي تدرك الخير وتعرف ما ينفع كل طبقة وما يضرها.

بما ان تقسيم الدولة إلى طبقاتها الثلاث امرا ليس وراثيا فإن التأمل العقلي والتفكير ومعرفة صورة الخير وان اقتصر على الطبقة العليا، نرى ان الطبقة الثانية (الجنود) لا تختلف كثيرا عن الحكام، لان هؤلاء الحنود أو المساعدين كلما تقدموا في السن قلت صلاحيتهم للجندية وازدادت صلاحينهم لمباشرة التامل العقلي وقد يرتفعون في هذا إلى القمة. الا ان الهوة بين الحكام والشعب يستحيل عبورها، فلا يفصل بينهما فارق مؤقت من ناحية المهنة أو الطبقة بل يقوم بينهما فارق دائم من حيث الجنس الذي

(38) ينظر: سباين، جورج : مصدر سابق، ص68. وايضا ينظر: غلاب، محمد، الحضوية والخلود في انتاج أفلاطون، ص7 16.

انحدروا عنه[39]. لذلك فإن الطبقة الثالثة ما كان لها الا الطاعة المنظمة، حفاظا على دوام الانسجام[40].

إن مشكلة الفرد هي مشكلة الدولة فالاثنان لا يختلفان في غايتهم وهي الوصول إلى الخير، وان كان هنالك تعارض فانما يرجع إلى مسألة النمو والتوافق وعدم فهم الفرد بصورة حسنة لطبيعته الخاصة وإلى تحسين اوفى لقواه اذ تتطور على وفق هذه المعرفة وهذا الفهم فيحصل نوع من عدم التوازن بينه وبين مجتمعه. وكل ما يحتاج اليه المجتمع غير المتجانس هو ان تتاح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم[41].

لما كانت الاحتياجات في هذا المجتمع عديدة متنوعة فالعدالة لا تتحقق الا بقيادة العقل والفكر، وان تكون القوانين صادرة عن فهم وعقل. والعدالة التي يحاول أفلاطون رسمها في مجتمع كهذا مطلقة جديدة في صورتها ازلية في مبادئها الاساسية، لا تقر العواطف الناشئة عن الملكية ولا تتفق مع الاهواء المتغيرة من فرد إلى اخر، ولاتقبل غزو النفوس التي تطمع في ان تتعدى حدودها الطبيعية[42].

ثالثاً: العلاقة بين الفضيلة والخير الاسمى

بعد ان عرفت المقولة الفلسفية التي مفادها أن السوفسطائيين وسقراط أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض تمحور التفكير الفلسفي حول الإنسان وبالذات كيفية الحصول على الفضيلة كونها هي الطريق إلى السعادة. الا ان هؤلاء المعلمين افتقدوا المنهج العلمي في تعليم الفضيلة التي ادعوها. أي ان المنهج الذي اتبعوه تمثل في ملاحظة شعوب العالم في أخلاقها وتقاليدها وعاداتها، واهتموا بالتمرين والتعود لاغير ولم يعتمدوا على

---

(39) سارتون، تاريخ العلم ج3، ص37 0 وينظر كذالك :متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص177

(40) ينظر : سدجويك، المجمل في تاريخ الأخلاق، ص122 0

(41) ينظر : سباين، جورج، مصدر سابق، ص64 0

(42) ينظر : غلاب، محمد، مصدر سابق، ص72.

التفكير والبحث النظري، لانهم اعتقدوا انهم ليست بحاجة إلى البحث النظري[43].

لم ينظر السوفسطائيون للفضيلة نظرة واحد. كونها عندهم ليست واحدة، بل هي متعددة. انها في الإنسان مهارته في حرفته. الطبيب في مداواة المرضى، والسياسي في الظفر بالخصوم، والخطيب في قوة الحجة والبلاغة، فالفضائل على تعددها متمايزة فيما بينها من حيث الجودة[44] وكل هذه الفضائل ليست علماً ولكن قابلة للتعلم، كما ذكرنا عن طريق التعود والتجربة وعليه كان برتاغوراس يقول لاخير في فن بلا تجربة، كما انه ادخل في منهجه التربوي اللغة بالفاظها وتركيب عباراتها، وحسن بيانها اساساً وعاملاً مؤثراً في التربية، ففي رأيه، ان العلم لا يتأصل في النفس إلا إذا ذهب إلى الاعماق، أي تقبلة النفس[45].

هذا الطريق أو الاسلوب الذي هيمنوا فيه على الناس من خلال اقناعهم، بأنهم معلموا الفضيلة ونجحوا في هذا اول الامر لعدم وجود احدٍ ممن لدية المكانة العلمية في البلاغة والبيان حتى يرد على خطابهم بشكل علمي من خلال التفرقة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية. وكان يعتقد الناس، ان السوفسطائي يرشدهم كيف يعيش الإنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شؤونه الخاصة، من خلال هدايتهم إلى افضل طرق الحياة التي ترشدهم إلى الفضيلة والسعادة.

إن التربية السوفسطائية تربية نفعية غير حقيقية، لأن الحقيقة لذاتها لم تكن موضوع السوفسطائية، فبينما الحقيقة المجردة هدف العلم الحقيقي، كان فنهم يهدف إلى انكارها، وبينما تهدف السياسة الحقيقية إلى البحث عن

---

(43) ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، أفلاطون، ص259. وايضا ينظر: موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص67. وكذالك ينظر: بدوي، عبدالرحمن، الأخلاق النظرية، ص157.

(44) ينظر: أفلاطون، برتوغوراس، ص91- 92 0 وينظر كذالك : عبد العزيز وابو بكر ذكري، مباحث ونظريات في علم الأخلاق، ص11 0

(45) ينظر: سد جويك، المجمل في تاريخ الأخلاق، ص93 0

العدالة وتحقيقها كان هدف فنهم هو انكار العدالة واعلاء مبدأ الحق للقوة، من خلال قولهم إن العدالة للاقوى، وبغض النظر عن الصالح والمفيد كان هدف تربيتهم هو ارضاء الشهوات وحاجات الجسد(46). مما جعل أفلاطون يعد الفن السوفسطائي فن الاقتناء. من خلال أصطياد الشباب الغنياء وتعليمهم فن الاقتناء الذاتي، وفن ادعاء التهذيب والبيان الذي يحصل من **خلال البيع بالعملة لايمكن ان تقتات به الروح**(47).

إن الفضيلة الاساسية التي تحتاج إلى تربية، هي الفضيلة السياسية وهذه، في نظرهم، وبغض النظر عن الاستعدادات الفطرية - مشتركة بين جميع الناس، وكل فرد يملك نصيباً منها لذلك كان من حق كل فرد ان يقول رأيه بحرية إذا عرض أمامه شأن من شؤون الدولة بين مختلف طبقات المجتمع. اذ تشترك طبقات الدولة في هذا الامر من دون أي تخصص. فالسياسة في نظرهم ليست هندسة أو بناء سفن يختص به عدد من الأفراد دون غيرهم، بل هي تهم الجميع(48)، وما دامت الفضيلة قابلة للتعلم، يتعرض للاهانة والعقاب كل من لا يملك نصيباً من هذه الفضيلة السياسية، التي لا تعامل على انها شيء طبيعي ينمو ارادياً بل على انها شيء يمكن ان يعلم أو يمكن ان يكتسبه الإنسان نتيجة لما يبذله من جهد.

بالقياس إلى ما تقدم فإن وجود الإنسان في المدينة يحتم عليه ان يتعلم ويكتسب هذه الفضيلة الإنسانية، سواء أكان هذا الإنسان طفلاً ام رجلاً ام امرأة. عليه ان يتعلم ويعاقب إذا كان يتحسن بالعقاب(49). ان السوفسطائيين

---

(46) ينظر. عيت، جيروم، أفلاطون، ص22 23 0

(47) ينظر: أفلاطون، السفسطائي، ترجمة اوغست بربارة، ص84-85.

(48) ينظر: أفلاطون، برتوغوراس، ص58

(49) . وفي هذا اقتراب كثيرا من مبدأ المدرسة السلوكية التي أسسها وطسن في أوائل القرن العشرين. فهذه الاخرى كانت ترى ان علم النفس احد العلوم الطبيعية الذي يجب ان يعتمد على الملاحظة والاستقراء، من دون الحاجة إلى أي منهج آخر، فموضوعه ليس الا السلوك الظاهر الحركي للإنسان والحيوان فقط، وهذا ليس الا سلسلة من افعال آلية منعكسة يترابط بعضها ببعض مع انكار وجود أي قدرات أو استعدادات فطرية أو غرائزية موروثة أو ذكاء موروث وفي هذا يقول وطسن: «اعطوني عشرة من أطفال اصحاء أسوياء التكوين، فسأختار أحدهم جزافاً ثم ادربه فاصنع منه ما أريد: طبيباً اوفناناً أو عالماً أو تاجراً أو لصاً أو متسولاً -

يغضون النظر عن الاستعدادات الفطرية الكامنة والموجودة في الإنسان بالقوة لا بالفعل. فيحسبون ان الإنسان بامكانه إذا ما تلقى محاضرة عن الفضيلة السياسية حصل

إما عن طريقة التربية السوفسطائية فهي كما يعرضها بروتاغوراس تبدأ منذ الصغر إلى نهاية الحياة وتتعاون الام والمربية والوالد والمعلم في تحسين الطفل حتى يكون قادراً على فهمهم فلا يستطيع قول أو فعل أي شيء من دون أن يقولوا له هذا صحيح وذاك خطأ، وان هذا خير وذاك شر. فالطفل يتعلم كل ما يقال له ويمتنع عن مايطلب الأمتناع منه، وعلى ان يكون مطيع لهم، وإلا هذبوه بالضرب والتهديد لغرض يصنعوا منه مايريدون، وبعد ذلك يرسل إلى المدرس ليقوم سلوكه اكثر وهناك يتعلم القراءة والكتابة والموسيقى عن طريق التقليد والمحاكاة 0 وبعد ان يتعلم الشعر والموسيقى والعزف على القيثارة يرسل إلى استاذ الالعاب الرياضية ليكون جسمه في خدمة عقله(50). وعندما ينتهي من هذا المنهاج التربوي فانه يجبر على تعلم القوانين والعيش على النمط الذي أعد له، وسواء كان هذا الخريج حاكماً أو محكوماً فانه لايعطى الا القوانين التي وضعها قدامى المشرعين، ليمثلها في سلوكه ومن لايلتزم بها فانه يحاكم ليقوَّم والمجال مفتوح امام الجميع ليتعلموا هذه الفضيلة الإنسانية.

كل معلم يعطي طلبته ما يستحقونه لقاء اموالهم التي يدفعونها كما يعترفون بأنفسهم وقد قدم بروتاغوراس الطريقة الآتية في الدفع : حين يريد احد العامة ان يتتلمذ عليه، فإن هذا التلميذ يدفع الثمن إذا اراد واذا لم يرد فعليه أن يذهب إلى المعبد ويأخذ على نفسه عهداً بتقدير قيمة التعاليم، ولا يدفع اكثر مما يُعلن أنه قيمته(51).

وذلك بغض النظر عن ميوله ومواهبه ونزعاته وسلالة اسلافه». للاستزادة ينظر: راجح، احمد عزة، اصول علم النفس. الطبعة الخامسة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص71-73. وكذلك البلداوي، عباس مهدي : الانسجام في النفس والمجتمع. بغداد - بيروت، 1980، ص102.

(50) ينظر: أفلاطون، برتوغوراس، ص61. كذالك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص271-272.

(51) ينظر: أفلاطون، برتوغوراس : ص62.

ونلاحظ مماتقدم وجود خلاف (بين السوفسطائية وأفلاطون) يمتد إلى الجذور، في المنهج والموضوع والوسيلة. وهذه التربية في كل مبادئها مرفوضة من قبل أفلاطون فما هي وسيلة اصلاحها ؟ رداً على القول بتعدد الفضائل يقرر أفلاطون بان الفضيلة واحدة، ولكي يؤكد هذا يربط بينها وبين العلم، والعلم في نظرية أفلاطون يختلف عن السابقين.

فهو يرى ان كل ما ينبغي ان تعلمه النفس من معاني وصور انما هو موجود في النفس فلا ضرورة من طلبه في موضع آخر ولا تتوهم البحث خارجها[52]. ذلك ان النفس أو العقل عاشت في رأي أفلاطون، في رحاب الالهة فشاهدت المعاني أو المثل جميعها، حتى مثال المثل الذي هو كالشمس التي تضيئها وهو مثال الخير. ثم سقط الإنسان سقطة عقاب فنسى ما شاهد، وهو الآن يتذكر في كل مجهود يبذله للمعرفة بطريقة المحاورة تلك الحقائق التي لا تتغير، ولا طريق لتعلمها الا التذكر، فالعلم ذكر والمحاورة تذكر والجهل نسيان[53].

ما يؤكد ان المعرفة تذكر، هو تذكر الفرد ماكان يعرفة سابقا، وذالك من خلال تأكيد أفلاطون على هذا الموضوع في محاورة مينون، التي اثبت أفلاطون عن طريقها أن الحقيقة موجودة في النفس أصلاً لأن النفس خالدة[54].

من ناحية أخلاقية يؤكد أفلاطون على ان الإنسان لا يمكنه ان يعيش كما ينبغي الا إذا حقق عملياً القاعدة المكتوبة على معبد دلفي «اعرف نفسك بنفسك» لأن من يعرف نفسه يعرف ما بوسعه ان يحتمله، فاذا لم يشرع الا فيما يعلم فانه يحصل على الضروري، ويعيش سعيداً، وحينما يمتنع عما لا يعلم، فانه يتجنب الخطأ، ويكون بمعزل عن الاثم. اما هذا الذي لا يعرف

---

(52) ينظر: غالب، مصطفى، أفلاطون، ص167.

(53) ينظر: أفلاطون، فايدروس، ص75- 76. وينظر ايضا: التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص54. وكذالك ينظر: الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص150-151.

(54) ينظر: كريسون، اندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص33-39

نفسه، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه، فانه لا يعرف ان يقدر الاشخاص، بل ولا الاشياء. ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع، فلا يصل إلى الخير، وينوء كاهله بالشقاء[55].

يعد أفلاطون اول من بحث في المعرفة لذاتها. وأفاض فيها من جميع جهاتها من دون أن يوقفها عند نوع معين. واذا كان سقراط قد اكتفى بالمقابلة بين المعرفة الحسية من جهة والعقلية من جهة اخرى، فإن أفلاطون تنبه إلى امر آخر لم ينتبه اليه سقراط. وهو ان كل مرحلة من المرحلتين الرئيسيتين يمكن قسمتها قسمة فرعية إلى مرحلتين، فالمعارف الحسية درجتان وكذلك المعارف العقلية درجتان بحيث تكون كلها اربع درجات متفاوتة[56].

يستقصي أفلاطون انواع المعرفة الاربعة كما يأتي:

1 - المعرفة الحسية : وهي أدراك صورة المحسوسين في النقطة أو أشباحها في المنام * وهذا النوع هو معرفة العوام التي يضعونها فوق كل معرفة ومدركها فينا هو الحواس وحدها وهي أنقص أنواع المعرفة وقد صورها أفلاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه الموثقين.

2 - المعرفة الظنية: وهي الحكم على المحسوسين بحسب ما هي عليه في نظر الحاكم. ومدرك هذه المعرفة هي أعلى بقليل من المعرفة الحسية. وقد صورها أفلاطون في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء خلف السور.

3 - المعرفة الاستدلالية: هي المعرفة التي يحصل عليها العقل بواسطة الجدل ويستوفي على قواعدها بطريقة الفرض أو المنهج الفرضي ومدرك القسم من المعرفة هو ملكته التعقل وموضوعه هو المفاهيم الرياضية ويتوصل إليه بواسطة علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

---

(55) ينظر: محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص147.

4 - المعرفة اليقينية (التعقل) : وهي إدراك الفكر الخالصة أو إدراك عالم المثل الذي هو وحده الحق في رأي أفلاطون والذي لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصول إلى درجة الاستنارة الإلهام

والملاحظ إن هذه الأنواع من المعرفة مرتبة بعضها فوق بعض تنطلق ليها النفس الإنسانية ابتداء من الإحساس وانتهاء بالتعقل وهو إدراك المثل التي هي الماهية أو الحقائق المجردة.

الاول، الاحساس وهو ادراك عوارض الاجسام واشباهها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني، الظن وهو الحكم على المحسوسات بماهي كذلك. الثالث الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل، وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة. وهذه الانواع الاربعة مرتبة بعضها فوق بعض، تنتقل النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى ان تطمئن عند الاخير[57]. وهذا هو الاساس الجدلي الذي سيقيم أفلاطون عليه منهجه التربوي، الذي يبلغ به قادة المستقبل مبدأ الخير.

لتوضيح هذه الفكرة اكثر يستعمل أفلاطون مثالاً «مثال الخط» يقابل عن طريقه بين عالم الوجود وعالم المعرفة الذي ينقسم كلٌ منهما إلى قسمة ثنائية[58]:

---

(56) نفس المصدر

(57) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص69-70.

(58) ينظر: امام، امام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، ط4، القاهرة، 1977، ص294.

العالم المحسوس		العالم المعقول	
مثال القط، مثال الإنسانية.	الرياضيات: الحساب، 1، 2، 3، 4 هندسة:	الاشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة شجرة أو منضدة	الظلالات والخيالات وانعكاساتها. ظل شجرة، ظل قط
العقل	الفهم	الظن	الوهم
المعرفة الظنية		المعرفة العقلية	

على الرغم من هذه الدرجات المعرفية الا ان العلم واحد. فكل قسم منه يفرز ويدور حول موضوع ما، يحرز اسماً خاصاً. ولذا يتكلمون عن فنون أو مهن كثيرة وعن علوم غزيرة(59). ولما كانت الفضيلة، في نظر أفلاطون ليست شيئاً آخر غير العلم فهي إذن واحدة(60) ان مراحل بلوغ العلم الحق هي مراحل بلوغ الفضيلة الحقة وهذا هو الاساس الذي تتميز به هذه الفضيلة عن الفضيلة الشعبية، فبينما تقوم الاولى على العلم الحق يكون الباعث على الفضيلة الشعبية اللذة أو المنفعة، وتجعل الغاية تحقيق السعادة الفردية بمعنى الخلو من الالم وتحصيل اللذات، وكذلك تعتمد الفضيلة الشعبية على الظروف والصدف ومثال ذلك ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم الشعراء أو الحكماء، ان هؤلاء وصلوا إلى ادراك الفضيلة ولكنهم لم يصلوا إليها عن طريق العلم بل عن طريق الصدف بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية(61).

إن الفضيلة إذا ارتقت بصاحبها درجة فانها ترقى به بحركة واحدة ذات منحى معين. ان سيرها هو دائماً وفي الاحوال جميعها، جزء من وثبة واحدة تتطلع إلى الخير الاسمى. فما حياة الفكر وحياة العمل إلا وجهان لأمر واحد فالعمل يتبع الفكر. فالحياة الأخلاقية واحدة، كما يؤكد أفلاطون،

---

(59) ينظر: أفلاطون، السفسطائي، اوغست بربارة، ص181.

(60) ينظر: أفلاطون، بروتوغوراس، ص108

(61) ينظر: التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص61. وينظر أيضاً: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص64-65.

لذلك جعل قانون العقل شاملاً نطاق الإرادة[62]، التي تعد محور الأخلاق والتي لابد من تدريبها حتى تعتاد العزم، الذي يبعث في النفس قوة الثبات، وتألف البت في الامور والا عجزت عن مقاومة الشر وعمل الخير.

نشيد الإنسان فرداً ومجتمعاً هو السعادة والإنسان بوصفه فرداً غير قادر على تحقيق هذا النشيد الأبدي أو بلوغه، ولا يقدر على تحقيقه إلا عن طريق وجودهُ ضمن المجموع وفي ظل قيادة الحاكم الفيلسوف القادر على ازالة شقاء النوع الإنساني. فالفلسفة أو الحكمة إذن هي الهدف وهي ماجعلها أفلاطون موضوع نظريته التربوية من اجل انتقاء الفيلسوف من المجموع لقيادته. ذلك لأن الفيلسوف لايولد في المجتمع أو لا ينشأ في الدول كما تولد ملكة النحل في الخلية فيعترف حالا بتميزها في الجسم والعقل[63].

إن الحاكم الملكي كالذهب. فكيف يُمَحص عنه ويفصل عما يخالطه من معادن؟ كما يبدأ الذين يمحصون الذهب بازالة التراب والحجارة، وتبقى بعدها المواد الثمينة الغريبة من الذهب مختلطة به لا تزال بالنار، كالنحاس والفضة فهذه - وماشابهها لا تزال الا بصهرها بالنار مرة بعد مرة حتى يخرج الذهب خالصاً مجرداً. وبالطريقة نفسها يجب ان يعزل رجل الدولة عن كل ما هو غريب عنه وغير ملائم له، وتبقى العناصر الثمينة والقريبة منه. كفن قائد الجند، وفن القاضي وكذلك النمط العالي من الخطابة الذي هو حليف الفن الملكي، يُرَّغب الناس في الخير ويساعد على توجيه سفينة الدولة[64].

إن الطريقة التي يُنقى بها الفلاسفة ليس هي الصهر بل هي التهذيب. فما هي يا ترى طبيعة هذا التهذيب في نظر أفلاطون؟

إن طبيعة التهذيب الحقيقية لا تعني كما كان يدعي السوفسطائيون،

---

(62) ينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص57-58.

(63) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، ص113.

(64) ينظر: المصدر نفسه، ص118.

انهم يبثون في العقل معرفة كان خلواً منها. كبث البصر في العين العمياء. بل ان طبيعة التهذيب، كما يرى أفلاطون، تقتضي وجود آلة في الإنسان تساعده على تحصيل العلم. وكما انه لا يمكن تحويل العين من النور إلى الظلام أو العكس، من دون أن يتحول الجسم كله، هكذا أمر هذه القوة مع النفس، فيلزم تحويل النفس كلها عن العالم الفاني، ليمكنها التفكير في عالم الحقيقة، وفي أبهى قسم منه وهو ما يدعوه أفلاطون، صورة الخير(65).

إن صورة الخير الجوهرية هي آخر ما يمكن للإنسان ان يعرف عليه وهي حد البحث في عالم المعرفة التي متى ادركها لا يمكنه الا ان يستنتج أنها، في كل حال، أصل كل ماهو جميل، فهي في العالم العقلي تمنح، بمطلق سلطانها الحق والعقل. وكل من رام ان يتصرف بحكمة، فرداً كان أم مجموعاً يجب ان يضع نصب عينيه صورة الخير الجوهرية(66).

إن صورة الخير لا يمكن ادراكها دفعة واحدة. ذلك ان على قادة الدولة ومصلحي أخلاقها ان يتغذوا اولاً بمبادىء الرياضة والموسيقى والعلوم الرياضية وان ينشأوا على كل مايليق بهم(67)، لكي يرتفعوا من معرفة اللائق أو المناسب لهم إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعاين لكل الوجود. كي تنمو في عقولهم القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الاشياء حتى تتخلى في النهاية عن جزئيات الحس وتبقي على الكليات فقط(68).

بِتَوَحُد الفضيلة والعلم يَتَوَحَد الطريق المؤدي اليهما. والإنسان الذي يود الوصول إلى الحكمة ثم السعادة يجب عليه ان يستمع إلى توجيهات الحكماء الذين يعرفون عالم المثل، عندها يجد نفسه قادراً على التخلي عن كل قيوده وارتباطاته بعالم المادة، اذ حيث يجد نفسه على اتم الاستعداد للصعود إلى عالم المثل وسبيله إلى ذلك الطريق الازدواجي الذي يتكون من

(65) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص210.
(66) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، 209.
(67) ينظر: أفلاطون، طيماوس، ص183.
(68) ينظر: النشار، مصطفى، فكرة الالوهية عند أفلاطون، ص171.

العلم واللذة المشروعة[69]. أو الجدل والحب[70].

إن الجدل والحب هما مراحل الكمال والأخلاق وسبل الوصول إلى الخير، فلتنظر كيف يمضيان بطالب الخير إلى هدفه المنشود؟

تضع كل فلسفة أخلاقية باعثاً يحرك الإنسان ويدفعه إلى ان يتعامل مع غيره ومع نفسه بحسب اصول معينة ويمكنه من ان يحكم على افعال الغير بانها حسنة ام قبيحة. هذا الباعث هو الغاية التي ينشدها الفيلسوف وينتظم حولها عقد افكاره، فهو الهدف الاسمى الذي يسعى اليه الفكر بالوسائل الممكنة كلها إلى ان يحققه ويدعو الناس إلى تحقيقه.

إن هذه الغاية تختلف مابين فيلسوف وآخر أو بين مفكر وآخر. فهي عند السوفسطائي مثلاً، اللذة لانه اعتقد انها الهدف القويم لجميع الاحياء، وان الجميع ولدوا ليستهدفوا هذا القصد، وان ذاك الهدف واجب عليهم. لابل يدعي ان اللذة بالذات هي الخير للجميع، من دون استثناء وان المرء ليصيب عندما يُسند هذين الاسمين "الخير" "واللذة" إلى جوهر واحد وطبيعة واحدة[71].

هذه الوحدة بين الخير واللذة يرفضها أفلاطون. وهو يخصص محاورة كاملة (الفيلفس) يبرهن عن طريقها علمياً ومنطقياً على انهما ليسا شيئاً واحداً بل ان اللذة والخير يملك كلاً منهما طبيعة وجوهراً مختلفاً عن الآخر. وبعد ان يحلل في هذه المحاورة انواع اللذة ومدى اتصالها باللا محدود ومتى تكون زائفة ومتى تكون حقيقية لا يقبل في النهاية، حتى بالصادقة منها والصافية الا في الدرجة الاخيرة (خامسة) من درجات الحياة الصالحة المختلطة[72]، وهو يعلل قبوله لها، حتى في هذه الدرجة، على اساس اضطراري، أي على اساس كونها عامل يساعد على بقاء الجسد، فليس الغاية اهلاكه، بل الغاية الارتفاع بالنفس البشرية إلى اعلى درجاتها فيقول :

(69) ينظر : بدوي، محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص51.
(70) ينظر : العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص66.
(71) ينظر : أفلاطون، محاورة الفيلفس، ص296.
(72) ينظر : أفلاطون، محاورة الفيلفس، ص213.

«الضرورة فقط تفرض عليَّ تقبله»[73]. يفند أفلاطون مقابلة اللذة بالخير الاسمى على أساس : إن اللذة لو كانت هي الفضيلة أو الخير الاسمى لكان لا وجود للحق في ذاته واختلط مفهوم الخير والشر وما كان لاحد منهما حقيقة في ذاته. ما اللذة الا اشباع الشهوات والرغبات ولو كانت هي الخير لقيست بها الافعال الإنسانية وعليه فإن معيار الأخلاق يكون نسبياً لانعدام المعيار العام والقانون العام الذي يحكم الافعال الإنسانية كلها لو كانت اللذه هي الخير لكانت قيمة الفعل الأخلاقي مرتبطة بما يحققه من نتيجة كامنة في ذاته. وعلى هذا الاساس رفض أفلاطون ان تكون اللذات موضوع العلم، كونها قابلة للفساد في حين إن موضوع العلم عنده يجب ان تكون الاشياء الثابتة والخالدة وهي الصور والمعاني الكلية، الموجودة في عالم يختلف عن هذا العالم المتغير، انه (عالم المثل الازلية والصور القائمة بذاتها للحق وللجمال والخير والعدل وكل ما هو من هذ القبيل)[74]. ويعلو هذه المثل جميعاً. موضوع العلم اليقيني «المعرفة الحقة» وهو مثال الخير الذي يستمد منه كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته عندنا.

إن الخير الاقصى هو الباعث الأخلاقي الذي جعله أفلاطون اساساً لكل فلسفته الأخلاقية وهو يصفه بالآتي : إذ يقول في محاورة فايدروس (في مكان ما فوق السماء - سهل الحقيقة - هناك جوهر موجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون وحده موضوعاً لكل معرفة حقيقية انما يوجد في هذا المكان)[75]. وكذالك يصفه في محاورات آخرى بانه الغاية المنشودة لكل نفس وهو غاية غايات مساعيها، لكنها عاجزه عن التمتع بالثقة الراهنة باتصالها به، كما تتمتع باتصالها بغيره من الاشياء. وهذا الجوهر كما يؤكد أفلاطون لا يمكن التعرف عليه معرفة تامة وان كان غاية يعطى للأشياء كلها إذا امتزج بها خير والصلاح فالجميل لا يكون جميلا إلا إذا كان خيراً

---

(73) أفلاطون، محاورة الفيلفس 168

(74) أفلاطون : محاورة بارمنيدس، ص156. وينظر كذالك : بريل، ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ص129.

(75) أفلاطون : محاورة فايدروس، ص73

وكذلك العادل لا يكون عادلاً الا إذا كان خيراً وكذلك بقية الفضائل الأخرى لذلك فإن أفلاطون يرى ان وصف الخير الأسمى أو كنهه هو أسمى مما اتيح لنا بلوغه،

لكن يعطي صورة عنه عن طريق وصفه لوليده الحامل اقرب صور المشابهة له[76] اذ يقول : انه كنور الشمس للاشياء المرئية ولحاسة البصر فهكذا هي علاقة الخير الاعظم العام الروحي بالذهن والموضوعات وكما ان نور الشمس ينشر حلته البهية على الاشياء فتبدو للناظر بوجوده بديعة الالوان، على عكس ظهورها في عتمة الليل ونور النجوم الخافت الذي يضعف البصر فلا تبدو الاشياء واضحة فيكون حال الناظر كحال الاعمى لايرى الاشياء بوضوح وهكذا حال النفس التي سطعت عليها انوار الحقيقة والخير الاعظم. متى اتجهت نحو موضوع، سطعت عليه انوار الحقيقة والوجود الحقيقي، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن، ففهمته وبرهنت بذلك على ان فيها ادراكاً على انها إذا اتجهت نحو ما اكتنف من موضوعات - عالم الولادة والموت- استقرت على قمة الصور فضعف بصرها وكان متردداً متقلقلاً، فكأنها فقدت قوة الادراك[77]

وحد أفلاطون بين غاية فلسفته الأخلاقية (الخير الأسمى أو القيم العليا) وبين الالوهية، فهو يؤكد بان الصفة الوحيدة للالوهية هي الخير أي الاله علة الخير وليس علة الشر، ولكي يؤكد ان الاله غير مسؤول عن بعض الشرور التي تصيب الإنسان، يعطي للذهن الإنساني وللمهارة الإنسانية اثر مهم ودور كبيرفي صنع قوانين الحياة من خلال القدرة على تغير سير الاحداث اليومية. فأفلاطون رغم اعترافه بدور الاله في رعاية كل احداث الحياة، الا أنه يؤكد على دور الإنسان في هذه الاحداث كالمهارة الإنسانية لها أثر كبير في ادارة هذه الاحداث فهو يرى انه ليس بالشيء القليل القيمة ان يكون اثر لذكاء ربان السفينة بالتعامل مع الظروف في اثناء العاصفة. وهذا ما يثبت ان الإنسان مسؤول عن بعض ما يصيبه من الشرور.

---

(76) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ص198-200.

(77) ينظر: الجمهورية، ص202-203.

يستمر أفلاطون بوصف غايته الأخلاقية باكثر صفات الألوهية إذ يقول: إن الإله الجالس في نقطة الكون المركزية هو الذي يسن اشرف وأسمى الشرائع الأخلاقية. هذه القوانين والشرائع لا يمكن للإنسان أو للمشرع ان يفهمها بذاته ولذاته مع انه عليه ادراكها لموافقة العالم الاخر (المثل)[78].

وينتهي في القوانين إلى ارفع الصفات اذ يقول ان الاله هو سيد العقلاء وهو يمسك بيده اول ونهاية ووسط كل الكائنات، وانه ليمضي قدماً وفي استقامة إلى هدفه في مملكة الكون وهذا ما دفع أفلاطون لان يجعل الاله وحده «مقياس الاشياء كلها»[79] وجودياً ومعرفياً وخلقياً.

بعد ان جعل أفلاطون من مبدأ الخير الأسمى أو الاله مقياساً للاشياء كلها يحرص على ضرورة الايمان به ليتم الخير للدولة ويحيا الأفراد في حب وائتلاف ومودة وليس الايمان الذي يدعو اليه مجرد مظهر، بل أفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وبعدالة لاتتبدل، كما انه لم يكتف بالدعوة إلى الايمان بل اخذ يفرضه فرضاً ويعد عدم الاعتقاد بوجود الالهة وعنايتهم وعدالتهم التي لا تخطىء ضرباً من الإجرام في حق الدولة فسنَّ في مدينة القوانين قانوناً على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو الاعدام أو بالنفي والتشريد تبعاً لبشاعة الاثم الذي يقترفه في حق الاله[80].

لذلك كان تأليه أفلاطون لمبدأ الخير الاسمى هو محاولة تدريجية لاصلاح هذا الفكر الديني، كون روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الالوهية لأن أية محاولة بسيطة من أجل تطهير الدين من التصورات الحسية كان من شأنها ان تستغل من جانب العامة لاتهام صاحبها بالإلحاد. لذلك فأن أفلاطون ارتقى بهذا المبدأ الأخلاقي تدريجياً حتى كاد ان يجعل منه إلهاً مشخصاً. فتوصل وقبل ان توجد فكرة التوحيد في الاديان السماوية

(78) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص122. وللمزيد ينظر: طراد، مجيد خلف، العدالة عند فلاسفة الاسلام، ص89.

(79) أفلاطون: محاورة القوانين، ص220-225

(80) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الالوهية عند أفلاطون، ص168-169.

ذات الكتب المقدسة إلى الجمع بين الالوهية والواحدية[81]. الامر الذي جعله يعد أول الفلاسفة المؤمنين والقائلين بوجود الالة وبأنه الخالق للعالم والمدبر لأمره[82]. بل اول مؤله منهجي وضع الالوهية على انها نظرية فلسفية في بلاد الاغريق اذ ان تاريخ البرهنة على وجود الاله قد بدأ من عصر أفلاطون[83].

رابعاً: علاقة الفضيلة بمفاهيم السعادة واللذة والالم عند أفلاطون

توصف الأخلاق في الفلسفة اليونانية بأنها تمثل مذهب السعادة في الأخلاق[84]. لأنها تبحث في ماهية السعادة والطرق والوسائل المؤدية لها، إن السعادة هي الخير في ذاته الذي لايطلب من اجل شيء خارجه إلا أن هناك شيئا في فهم العلاقة بين الفضيلة والسعادة حيث إن أفلاطون يقول تكون السعادة نتيجة لازمه عن الفضيلة.

ويتضح من خلال ذلك إن أفلاطون يميل إلى ان تعشق كل ما هو كلي ومطلق وهام جداً ينبع من روحه المثالية وأفكاره الخيالية التي تحلق في السماء تستأنس بعالم الكليات المطلقة في عالم المثل وترفض الضياع والانغماس في الجزئيات المحسوسة المتكثرة التي لا أساس لها من الحق[85].

وكان أفلاطون قد قرر في نظريته، أن كل ماهو حقيقي وكامل ومطلق لايكون كذلك إلا أن توثقت صلته بعالم المثل، فالخير الحقيقي الثابت هو الخير بالذات الذي هومثال الخير، الذي يشكل المصدر والمنبع لكل خير آخر سواه في هذا الوجود وكذلك الحال بالنسبة للجهال. فالجهال الحقيقي

---

(81) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص188

(82) ينظر : الجسر، نديم، قصة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص39.

(83) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الالوهية عند أفلاطون، ص356.

(84) ينظر: ماهر كامل، عبد المجيد عبد الرحمن، مباديء الأخلاق، ط 1، مكتبة الانجلو المصرية عام 1958 ص79

(85) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامه، 1974، ص354وص358

هوالجهال بالذات أو مثال الجهال الذي هو مصدر لكل أنواع الجهال في الأشياء الجميلة وهذا ينطبق على باقي القيم المعنوية والأخلاقية كالجهال والعدل وغيرها[86].

وبما إن الفضيلة عند أفلاطون متوقفة على معرفة المثل وان السعادة نتيجة تلزم عنها صارت هذه السعادة مترتبة على العلم بالمثل أيضاً. ويجب أن أقول إن أفلاطون في فلسفته الأخلاقية لم يكن نظرياً بحتا وإنما كان يهدف إلى غاية عملية فلم يكن النظر والتأمل الفلسفي عنده إلا بقصد تقويم السلوك وتهذ يبه وصولاَ إلى بناء الإنسان الكامل والدولة الفاضلة ويتضح مما سبق أن فضيلة النظر والتأمل هي أفضل وأكمل الفضائل الأخرى.

3 - نزعة أفلاطون المثالية نابعة من نظريته في المثل التي طرحها في محاورة الجمهورية، ك7. وكذالك ينظر: محاورة المأدبة، ترجمة وليم ألمري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، فيما يخص مثال الجمال. وينظرايضا: محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، عام 1966 فيما يخص مثال الخير والعالم الآخر.

وبما إن السعادة نتيجة مترتبة منطقياً على الفضيلة عند أفلاطون وبعد كل ذلك نلاحظ إن السعادة الحقيقية هي سعادة النظر والتأمل عند أفلاطون[87]. وفي الوقت الذي يلجأ أفلاطون إلى المثل المفارقة يستعين بها على دعم حججه وتأييدها يستعين بالواقع الجزئي المحسوس والملموس، فالمثل للحق والصدق بينما الواقع المحسوس مصدر للوهم الباطل عند أفلاطون[88].

---

(86) نزعة أفلاطون المثالية نابعة من نظريته في المثل التي طرحها في محاورة الجمهورية، ك7. وكذالك ينظر: محاورة المأدبة، ترجمة وليم ألمري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، فيما يخص مثال الجمال. وينظرايضا :محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، عام 1966 فيما يخص مثال الخير والعالم آلاخر.

(87) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ك7.

(88) ينظر: أفلاطون، غورغياس. ترجمة محسن حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي، النشار الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، عام 1970، ص507

وإذا كانت الأخلاق اليونانية توصف بأنها أخلاق السعادة. فهذا لايعني أنها تمثل اللذة دائماً، ذلك أن السعادة عند أفلاطون، دائما مصاحبة للفضيلة كما يؤكد في «غورجياس»... ومن الضروري أن يكون الحكيم عادلًا وشجاعاً وتقياً، وأيضا الإنسان الطيب... الذي يعمل كل شيء ماهو طيب وجميل فانه لايمكن أن يفوته الحصول على النجاح والسعادة... وعلى كل منا لكي يكون سعيد أن يبحث عن الاعتدال ويتدرب عليه ويهرب بسرعة من الشراهة[89]. وعلى صعيد آخر فإن الخير الأقصى الذي هو الخير في ذاته عند أفلاطون لايعد غاية لسلوك الإنسان وأفعاله فحسب، وإنما يشكل غاية عليه عامة ينتهي إليها كل مافي الوجود، وبناءَ على ذلك فالخبر عند أفلاطون ليس معنوياً أو قيميا حسب وإنما يتمتع بوجود موضوعي مستقل وان إضفاء صفة المطلقية والموضوعية على الخير من قبل أفلاطون إنما يعتبر رداً على السوفطائيين الذين يقررون أن السعادة تقوم في اللذة والشهوة الحسية، وأفلاطون يقرر العكس من ذلك باعتبار العقل هو مصدر الإلزام الخلقي، لان النظام والانسجام الذي يسود أجزاء النفس انما يرجع إلى قيادة وتوجيه العقل.

وبناء على رفض أفلاطون للتفسير السوفسطائي للفضيلة والسعادة فهو يقرر أن السعادة هي الفضيلة، وهي غاية الغايات التي تسفر عن المثل. ونرى من كل ماسبق إن السعادة عند أفلاطون ترتكز على نظريته في المثل والتي تشكل بدورها الأساس المتين، للفضيلة والتي تقوم على العلم بعالم المثل، والذي هو الفلسفة، وفهم للرابطة بين المثل وعالم الحس، ومن ثم التثقف بالفنون والآداب والتمتع باللذائذ النقية الطاهرة والبريئة والترفع عن كل ما هو خسيس ودنيء.

لا يخرج أفلاطون بعيداً عن المبادئ التي رسمها سقراط على إنهما يسيران في الطريق نفسه ويؤكد أن المبادئ نفسها التي نادى بها ولاسيما مبدأه الشهير القائل (الفضيلة علم) الفضيلة المعرفية والفلسفية أرقى الفضائل عندهما لأنها تحقيق لجوهر الإنسان بما هو إنسان وبما إن السعادة لاتنفصل

---

(89) ينظر: غورغياس، المصدر السابق، ص507

عن الفضيلة بأي شكل من الإشكال بل إنها دائماً مصاحبة وملازمة لها مثل الشقاء والعذاب مصاحب للرذيلة.

أي إن السعادة ترافق الخير والخيرين بينما يكون الشقاء رفيقا للشر والشريرين. وبما إن فضيلة التأمل هي الفضيلة الأكمل والأرقى فالحكيم عند أفلاطون بالضرورة عفيف وشجاع وعادل، بل أكثر من ذلك فهي تضع الحكيم في مرتبة من القدسية بحيث يكون وسط بين الألوهية والبشرية وبما إن السعادة نتيجة مرتبة على الفضيلة، أصبحت السعادة التأمليه أو الفلسفية من السمو والرقي بحيث لا تدانيها سعادة[90].

سعادة التأمل هي السعادة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون ذلك إنه يجعل من الفلسفة والتأمل العقلي وسيلة الفضيلة وطريق للكمال وسيلة للفوز بالسعادة الأبدية في العالم آلاخر، ولذلك يظهر عندما يصرح على لسان سقراط في فيدون بان الفيلسوف يقدم على الموت مبتهجا لأنه عارف بالحقيقة يعرف بان الروح خالدة والجسم فإنٍ، ولذلك فالسعادة الحقيقية هي سعادة النفس، أما سعادة الجسم متمثلة في اللذائذ والشهوات فهي مجرد أوهام خادعة. قد عرفنا إن السعادة اللازمة عن الفضيلة عند أفلاطون، انها تكون في اللذة ورفض أفلاطون كونها في اللذة الحسية إنما يطلق من مبدأ معارضة للسوفسطائية الذين يصورون السعادة على إنها مجرد لذة لاغير ويغلبون الشهوات ويبررون منطق القوة باعتبار الحق بلا قوى في استقلال الضعيف وان أفلاطون يرفض هذا المنطق المنحرف لان تقليص القوة يعني سيادة الظلم والظلم عنده لايكون لذة حقيقيةلانها لاتكون إلا مع الخير في اعتبار اللذة والسعادة دائما مصاحبة للفضيلة[91].

قد عرفنا إن السعادة اللازمة عن الفضيلة عند أفلاطون، انها تكون في اللذة ورفض أفلاطون كونها في اللذة الحسية إنما يطلق من مبدأ معارضة للسوفسطائية الذين يصورون السعادة على إنها مجرد لذة لاغير ويغلبون

(90) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص490-497 وكذالك ينظر: احمد امين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، بلا تاريخ، ص181.

(91) ينظر: أفلاطون، محاور فيدون، ص114.

الشهوات ويبررون منطق القوة باعتبار الحق بلا قوى في استقلال الضعيف واستعادة وان افلاطون يرفض هذا المنطق المنحرف لان تقليص القوة يعني سيادة الظلم والظلم عنده لا يكون لذة حقيقيه لاتكون إلا مع الخير في اعتبار اللذة والسعادة دائما مصاحبة للفضيلة[92].

يتضح من خلال ذلك أن أفلاطون يؤكد على الجازم بأن السعادة لا تكون إلا مع الفضيلة لدرجة إنه يرى أن تحمل وطأة الظلم أفضل كثيراً من أن يمارس الإنسان الظلم وما يقول في جورجياس إن ارتكابنا الظلم أفدح من أن تكون ضحية له وان الإفلات من العقاب أفدح من تحمله[93].

ويضيف في مكان آخر من الحوار نفسه إن اسعد الناس هو ذلك الذي تخلو نفسه من الضرر، لأن ضرر النفس كما قلنا أفدح من الضرر[94] وهذا يعني إن أفلاطون يرفض أن تكون السعادة في ممارسة اللذة دائماً والأبعاد عن الألم إنه يرفض أن يكون الألم دليل الشر، واللذة دليل الخير دائما بل قد يكون العكس تماماً وهو أن تكون اللذة شراً والألم خيراً وان السعادة والشقاء حالتان متعاكستان، عند أفلاطون مثل تعاكس الصحة والمرض، حيث إن السعادة تقوم في الصحة وفي المرضى يسكن الشقاء.

وبناءَ على ذلك فان أفلاطون يرى ضرورة تحمل الم لغرض العلاج في سبيل الشفاء من المرض، فهنا يكون الألم خيرا لأنه يشفي من المرض وينتج الصحة التي تكون سبباً للسعادة، وكذا الحال في العقوبة القانونية التي تعد علاجاً لمرضى النفس، ويقصد أفلاطون من وراء ذلك التزام جانب الفضيلة في الحكمة والاعتدال وعدم الجري وراء الشهوات والملذات آلانية من اجل لذات هادئة غير معروفة[95].

وان أفلاطون في دعوته إلى الابتعاد عن الملذات والشهوات، لايعني

(92) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ترجمة محسن حسن، مراجعة د. علي سامي النشار، مصر، عام 1970، ص474.

(93) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ص474

(94) ينظر: مصدر سابق، أيضا، ص478.

(95) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ص474.

انه يريد قتلها واماتتها أو استئصالها كما يعتقد بعضهم، إنما يدعوا إلى الاعتدال في اللذة، وترك ماهو شائن ورذيل منها، الذي يكون سبباً في الخسة والوضاعة والاقتصار على اللذائذ الصافية الطاهرة والنقية التي لاتشوه الفضيلة أو تضر بخيرية الانسان، وكما يصرح بذلك أفلاطون قائلَا انه من الخير إشباع الرغبات التي تجعلنا أفضل عندما تتحقق لا تلك التي تجعلنا أسوء(96).

وبعد ذلك نلاحظ أفلاطون يقرر في مجال اللذائذ اتخاذ حالة وسط، وهو التزام الاعتدال، ففي الجمهورية يصرح بان هناك أمراً ليس ابتهاجا وليس ابتئاسا. احتل مركزا وسطاً بين الاثنين، انه ضرب من السكينة بالنظر إلى هذين الانفعالين في النفس(97) ويؤكد كذلك في حوار الفيلسوف بان الخير لايكون في اللذة وحدها ولا في الحكمة وحدها، إنما بالمزج الذي يأخذ من اللذة بشيء، ومن الحكمة بشيء آخر بحيث يكون هذا المزج، لايطفيء فيه طرف على طرف. وإنما حالة وسطى بين العقل واللذة ومن هنا فإن مايقرره افلاطون يعد الاساس الذي بني في الوسط المعتدل(98) ونجد إن أفلاطون يقسم اللذائذ إلى ثلاثة أنواع في الجمهورية وهي :

1 - لذائذ الحكمة التي تدخل المنزلة الاولى.

2 - لذائذ الشرف التي تحمل المنزلة الثانية.

3- لذائذ الثروة التي تحتل المنزلة الثالثة(99).

ويتضح من خلال ذلك إن الإنسان الفاضل أكثر الناس سعادة، وأفضل اللذات هي لذائذ الحكمة في صفائها ونقائها، ويذكر أفلاطون إن الحكيم حائزا على رضا الاله، وان الفيلسوف يكون أكثر الناس سعادة. والسعادة

---

(96) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ص498، 499.

(97) النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسس محل العرب، القاهرة، عام 1966، ص365 - 366

(98) ينظر: أفلاطون في الجمهورية، ك9، ص580، 581.

(99) ينظر: زكي نجيب محمود، واحمد امين، ترجمة تاريخ الفلسفة الغربية. لجنة التاليف والترجمة والنشر ج1، ط3، القاهرة عام 1967، ص2

واللذة الحقيقيتان عند أفلاطون مصدرها المثل والإلوهية وهو يستند إلى مثال المثل الذي هو كله لكل مافي الوجود، ذلك هو مثال الخير مصدر كل نوع الخير في الوجود، بما فيه الوجود ذاته. وعالم المثل تسوده السعادة لأنه الهي في حين إن عالم الحس كله شقاء وتعاسة لأنه خلو من أي روح إلهية للسعادة عند أفلاطون أساس الهي. ولذلك فان أفلاطون يوحد بين الحياة السعيدة للبشر وحياة التشبيه بالآلهة، وبناءَ على ذلك فكل فعل يستلهم فيه البشر روح الآلهة. يكون فعلا حسناً ويجلب الثواب والسعادة(100).

ومن كل ماسبق نلاحظ إن أفلاطون يأتي على ذكر مراتب الخير في (الفيلسوف) وان هذه الخيرات هي:

أولاً: الحياة المختلطة التي توصف بالاعتدال والتناسب الذي بدونه لايستحق قوام أي مزيج...

ثانياً: عناصر المزيج التي هي الحكمة والعقل والفنون والمهن...

ثالثاً: الملذات وهي ادنى المراتب(101).

ومما تتقدم يتبين أن اللذة عند أفلاطون، إذا كانت خيرة ومعتدلة صافية ونقية فلا تحتل إلا أدنى المراتب من الخير، أما إذا لم تكن كذلك فليست خيرا على الإطلاق انها تندرج ضمن قائمة الشرور ومع ذلك فإن أفلاطون يشير إلى بعض اللذائذ الحسية التي تعد عنده نقية وصافية وخيرة، إذا كانت معتدلة، وتثير البهجة والانشراح(102)

وبما ان السعادة واللذة عند أفلاطون يجب أن تلتقي بما هو الهي ومثالي وعليه فهو يقر في المأدبة بان السعادة تستقر في الجمال المطلق الذي

---

(100) ينظر: أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1972ص90-91

(101) ينظر: الفيلسوف، تحقيق وتقديم اوغست دبيس، ترجمة الاب فؤاد جرجي، دمشق، سنة1971، ص66-.

(102) ينظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة الاب فؤاد جرجي، تحقيق وتقديم البيرريفو، دمشق، سنة1968، ص31.

لا يوجد إلا في مثال القائم بالذات ومستقل عن كل ماهو مادي ومحسوس ومن يتمكن من بلوغه يكون خيراً أبداً، فيحضى بمحبة الالة ويظفر بالخلود[103].

2 - ينظر : أفلاطون، المأدبة، ترجمة، وليم المبري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، ص75.

المبحث الثالث

الفكر الفلسفي الأخلاقي عند أرسطو

أولاً: موضوع علم الأخلاق:

ينظر علم الأخلاق في افعال الإنسان بماهو إنسان ويديرها على هذا الاعتبار فهو علم عملي، فما معنى الإنسان بما هو إنسان؟

لما كان الإنسان - كما يعرفه أرسطو «حيواناً عاقلاً»، كان الحيوان جنسه، والتفكير فصله النوعي، ولذلك فالتفكير هو مايميز الإنسان عن سائر الكائنات الاخرى، ويفرده عنها، وعليه فليست وظيفة الإنسان بما هو إنسان التعددية[104].

ويعتبر أرسطو الأخلاق العلم العملي، أي من جانب واحد أتقن القيام بدلا من مجرد التفكير. كذلك، فإن أرسطو يعتقد أن المعرفة ليست معرفة أخلاقية معينة (مثل الميتافيزيقيا أونظرية المعرفة (ولكن المعرفة العامة. وكتب العديد من الاطروحات بشأن الأخلاق، بما في ذلك وعلى الأخلاق، Nichomachean hbobr والذي يحدد ما هو شائع يسمى الأخلاق الفضيلة[105].

---

(103) :أفلاطون، المأدبة، ترجمة، وليم المبري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، ص75.

(104) ينظر، د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت لبنان، ط5، 1979م، ص7، وينظر كذلك لمزيد من التفصيل، د، جميل حليل نعمة المعلة، الفلسفة اليونانية، 1427هـ، 2006م، وما بعدها، ص94.

(105) مقالة منشورة عن الأخلاق عند أرسطو، في عدد من المواقع الالكترونية، شبكة المعلومات، الانترنت.

وإن القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سقراط، بل يجب أن تتجسّد أفكاره الفاضلة في أفعال فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهج الإنسان الفاضل يجب أن يلازمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث[106].

ثانياً: منهج علم الأخلاق:

منهج هذا العلم فيجب ان يناسب موضوعه، وإذا نحن صرفنا عن الأسس الطبيعية للأخلاق، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيره جداً، بحيث تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة.

لذا كان علم الأخلاق من اعقد العلوم واقلها احتمالاً ومن أكثرها اقتضاءاً للخيرة والحنكة وأكثر موضوعاتها هي هكذا، وليس مثل الرياضيات التي تكون موضوعاتها حسابية وقياسية، والناشئة يمكن إن يتعلموا الرياضيات بسهولة وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق، لان الحدث إنما يكون عديم الخبرة بأمور الحياة، وهي مبادئ هذا العلم ومادته ثم انه ميال لاتباع الاهواء، فأن استمع للدروس فلا يفيد منها، والعناية هنا العمل وليس العلم[107].

وان إنسان القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سقراط، بل يجب أن تتجسّد أفكاره الفاضلة في أفعالّ فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهج الإنسان الفاضل يجب أن يلازمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث.

يلزم مما تقدم ان المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد من المبادئ

---

(106) ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت - لبنان، ص183

(107) ينظر: يوسف كرم، مصدرسابق، ص182، وكذالك ينظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971، ص226.

(الاستقراء)، ذلك لان المعاني الخلقية معقدة متغيرة، وليس من اليسير كشف الصلة فيها فيجب ان نبدأ بما هو بين بالإضافة إلى ما هو بين بالذات واغمضت بالاضافة الينا، فنستقري الاراء الشائعة «أي استخدام المنهج الوصفي»، وان الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة قادر على اكتساب معرفة صحيحة واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً.

إن الأخلاق عند أرسطو إذن ليست علماً نظرياً يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها، والمعرفة وحدها غير كافية في هذا الباب، وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية(108).

وقد بدأ أرسطو بذكر موضوع علم الأخلاق ومنهجه، وهو أفعال الإنسان وما ينجم عن هذه الأفعال من حيث طلب الإنسان للخير، وليس ذلك إلا لأنَّ الخير هو ما يطلبه الكل كما قرر ذلك، لكن ما هي مسائل هذا العلم؟ يجيب الجابري بأنَّ كلمات أرسطو دالة على أنَّ مسائل هذا العلم هي الأحوال التي تكون عليها هذه الأفعال ومفعولاتها من حيث الحسن والقبح والنفع والضرر، أما المنهج المتبع في هذا العلم فلا يشك الجابري في كونه الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن أن يكون من المبادئ والكليات. وعند السؤال عن السرِّ الذي يكمن وراء عدم استخدام المنهج الاستنتاجي أو الفرضي في مثل هذا العلم. يجيب الجابري من دون أي تأوّيل للكلمات، بأنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ مثل هذا المنهج(109). يصلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامة، (لا يصلح لميدان الأخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدد الآراء والعادات والأمزجة... الخ) يعود أرسطو بعد ذلك ليؤكد كما يقرر الجابري بأنه ليس هناك فضائل خلقية تكون فينا بالطبع(110).

---

(108) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، ص

(109) ينظر: الجابري، محمد عابد، الأخلاق عند أرسطو، مقالة منشورة عدد من المواقع الالكترونية، الانترنت.

(110) ينظر: الجابري، شبكة المعلومات، الانترنت، مقالة منشورة عن الأخلاق.

ثالثاً: مكانة الفضيلة في علم الأخلاق:

لما كانت السعادة فعلا من افعال النفس وفقا للفضيلة التامة، كان الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة. يقصد أرسطو بالخير الأسمى، الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى، الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته، لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه، كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحققون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات، التي هي خيرات ناقصة زائلة، ومولّدة، في أغلب الأحيان، للألم والحرمان، لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى.

فـ (الخير الاعلى هو ان يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وان يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس)[111].

كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه، وأنه يكفي وحده لإسعاد الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبعه، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي[112]. والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون، فهو ليس منال الخير بالذات، الذي اراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى، وإنّما الخير الذي يجب أن يكون في

---

(111) الشرقاوي: د محمد عبداللة، الفكرالأخلاقي (دراسة مقارنة)، دار الجيل، ط1، بيروت، 1991، ص98

(112) ينظر: زتزوق، د. محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ص53.

المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة. فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الاشياء غيره في للأخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار(113).

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فاذا نُظر إلى الإنسان المتميز بنفسه العاقلة، من خلال قوته الغاذية وقوته الحاسة لم تميزه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الاخرى. فمما لا شك فيه ان الإنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس إنسانا بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وانما هو إنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك ان طبيعته توجب عليه ان يعيش عيشه عقلية توصله إلى الخير والسعادة.

ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: (علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيره وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة)(114).

وعلى هذا يقيم أرسطو (سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية. الفضائل العقلية اشرف جزء فينا وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. الا انه يرى ان الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر)(115).

واذا كانت (الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فأنها تتركب من مكونين، العقل والشهوة، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فإن مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطئ كلية.. ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات

---

(113) ينظر :أرسطو، الأخلاق، ترجمة سحاق بن حنين، تحقيق، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص65

(114) صليبا :د- جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص86-87.

(115) وهبة: مراد، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص30

هي جزء عضوي في الإنسان وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من اعضائه الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها)[116].

ولم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقية التي هي من الفضائل العملية، كفضيلة العدالة والشجاعة، التي لا تكتسب إلّا بالممارسة، لذا فإنها ملَكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً، ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة، بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملَكة راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتوسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمّقة إليتعريف الفضيلة بأنها: (هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط .. قابل للتحديد بناء على مبدا عقلي، وعلى اساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية)[117].

وهذا الوسط ليس وسطاً رياضياً يمكن تحديده وقياسه، بل هو وسط بالإضافة إلى الفاعل، متغيّر تبعاً للأفراد والأحوال. فالوسط الحقيقي مثلاً، بين الحد الأقصى والحد الأدنى، لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء، يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقل عن حاجة المصارع. فالفضيلة وسط إذا قيست بالرذائل التي تقابلها، غير أنها حدّ أقصى للفعل الإنساني الكامل. وهذا ما يجعل معرفة الحد الوسط شيئاً عسيراً ودقيقاً. فالشجاعة حدٌّ وسط بين التهور والجبن، والكرم بين التبذير والتقتير. وهكذا (فإن الفضائل معلقة بين رذيلتين. إلا اننا لا نجد لكل الافعال والانفعالات اوساطا لان منها ما لا وسط له، كالسرقة والقتل والزنى، فهي بمثابة شرور محضة)[118].

وإذا كانت الفضيلة إرادية، فالرذيلة إرادية، لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بالمرء، كان الترك متعلقاً به كذلك. والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة،

---

(116) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص259

(117) عبدة: د- مصطفى، فلسفةالأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص87

(118) عبدة: د- مصطفى، فلسفة الأخلاق، ص87.

الإنسان عند أرسطو يتحمّل مسؤولية ما يقوم به لأنه فعله دون إلزام من أحد، ويصرح أرسطو عن ذلك قائلاً: (الفضيلة من الأشياء التي هي إلينا، وكذلك الخساسة... وإن كان فعل الجميل إلينا، ففعل القبيح إلينا... فإلينا إذاً أن نكون أخياراً أو شراراً)(119).

وإذا ما حقق فضيلته الوجودية بممارسة فضائله وجد لذّته الحقة وسعادته الإنسانية الحقة. أمّا اللذة فهي، في نظر أرسطو، لا حسنة ولا رديئة بذاتها، بل تستمد قيمتها من قيمة الفعل الذي تصدر عنه، كما أنّ قيمة الفعل مستمدة من قيمة القوة التي يصدر عنها، ومن نوع ممارسته هذه القوة. وهكذا فإن الفضيلة، مع أنها تولّد اللذة الحقيقية، لا تهدف إلى اللذة، فالذي يحيا حياة الفضيلة يجد اللذة الحقيقية، من دون أن يبحث عن اللذة التي تصحب ممارسة الفضيلة. وأمّا الذي يطلب اللذة خارج الفضيلة ولأجل اللذة، فإنه لا يجد غير لذات عابرة وكاذبة وهدامة. وصفوة القول إن اللذة هي كما يقول أرسطو، الثمرة الطبيعية للفضيلة، تُضاف إليها كالنضارة إلى الشباب.

بناء على هذه المقدمات العامة في ماهية الفضيلة ونقائضها والسبل المفضية إلى تحقيقها، يأخذ أرسطو في معالجة كل من الفضائل الجزئية وتحليلها تحليلا موضوعيا، فيبدأ بالشجاعة ثم يتطرق إلى العفة فالكرم فعزة النفس، فالتودد وما يلحق بها من فضائل اجتماعية، فالحياء، ثم يتناول العدالة، فالفضائل العقلية الخمس، أي العلم والفن والروية أو (الحكمة العملية) والحدس والحكمة النظرية(120).

واخيرا يمكن القول إن سلوك الإنسان يتجه إلى الكمال كلما كانت أفعاله محكومة بالتعقّل والرويّة، لأن وجود قناعات بقيم فاضلة عند الإنسان هو الذي يجعل سلوكه في حالة سموّ دائم، وسعي متواصل من أجل مزيد

---

(119) ينظر: فخري د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، ط1، بيروت، 1991، ص138.

(120) ينظر: فخري د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، ط1، بيروت، 1991، ص138.

من الكمال. فالإنسان المتصف بالفضيلة هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف، وتقدّم دائم فيها نحو قيم الخير، وهذا لا يكون إلّا للإنسان الذي اتصف بالسعادة.

رابعاً: مفهوم السعادة في علم الأخلاق:

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرف فيها الإنسان أنه مدني اجتماعي بطبعه، فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوّقاً للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع، وسعادة الفرد. فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط، والأفعال الطيّبة هي غاية الاجتماع البشري.

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الثنائية بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سقراط في توحيده بين العلم والفضيلة، (ان الإنسان التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه ان ليس له إرادة في اختيار الخير والشر، لأن الإنسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الخير اختيارا بل جبرا، وعلى العكس من ذلك أرسطو فهو يرى ان الإنسان مخير بين ان يعمل الخير والشر وقادر على فعل كل منهما)[121].

فقد عرف أرسطو (السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال، فقال انها العمل وفقا لما يقتضي به الكمال، ويحقق لصاحبه لذة حقيقية. وهكذا قصر أرسطو السعادة على خير النفس. . . وبهذا فرق أرسطو بين السعادة واللذة (الزائلة) حين ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال)[122].

فإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يحقّق الغاية كاملة من كل عمل يقوم

---

(121) احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935، ص254.

(122) عبدة، د. مصطفى، مصدر سابق، ص55.

به، فإنه يجب أن ندرك أن الكمال هو أمر تجريدي كالسعادة ليس من المتيسر تحقيقه بالكامل، وإنما الأعمال الفاضلة التي نقوم بها، نهدف من ورائها تحقيق السعادة كغاية قائمة بذاتها فيها كمالات الأهداف المختلفة عن الفضيلة المتصف بها كل فعل بمفرده.

فالكامل (بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً... وأولى الأشياء بهذه الصفة السعادة. وذلك أن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضاً لنفسها... وقد نؤثرها أيضاً للسعادة إذا ظننّا أنّا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها... إن السعادة شيء كامل مكتفٍ بنفسه غاية للأشياء التي تعقل)[123].

وبما أن الإنسان يحقق كماله الإنساني على طريق الفضيلة، فإنه لا يجد فيها فقط لذته الحقة، وإنما أيضاً سعادته الدائمة. ومع أن الوسائل المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعية، والخيرات الخارجية من غنى وجاه وصحة وجمال وقوة، شروط تكمل السعادة الإنسانية، إذا ما استخدمت وسائلَ وشروطاً لتحقيق الفضيلة، فإن الفضيلة الحقة لا تفقد سعادتها إذا ما فقدت هذه الوسائل والشروط الخارجية، بل تجد سعادتها في ذاتها الداخلية، هكذا يجد الفيلسوف سعادته في ذاته الداخلية، لأنه يرى في ذاته ذاتاً إلهية، ويتنعم برؤية هذه الذات، كما يتنعم الله برؤية ذاته. فالسعادة عنده بمثابة الفعل المطابق لأشرف فضيلة وهي الحكمة، وقد ربط أرسطو السعادة بحياة الهة، مادامت الهة هي وحدها العقول الصرفة التي تحيا حياة النظر العقلي المجرد[124].

وفي تحديده للخير يقول أرسطو: (إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوّق خيراً ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوق قصده؟... وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل. فنقول: إنّه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن

---

(123) أيضاً، ص55.

(124) ينظر: أرسطو، الأخلاق، مصدر سابق، ص66.

الكثير من الناس والحذّاق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة)[125].

واتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية، ولتحديد مفهوم السعادة، وقرّر أن كل معرفة يجب أن تتوجّه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان. والقادة السياسيون وواضعو النظريات الإصلاحية، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم جميعاً أن يوجهوا عنايتهم إلى الخير المحقّق للسعادة، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغايتهم.

خامساً: ضرورة الصداقة في فلسفة الأخلاق:

يدل ذلك على أن السعادة كما يتصورها أرسطو ليست مثلا من المثل الأفلاطونية المجردة المتعالية عن ظروف الزمان والمكان، ولكنها شعور من المشاعر الإنسانية التي تتحقق من خلال العلاقات الإنسانية التي يقيمها الفرد مع غيره والأنشطة الاجتماعية التي يقوم بها. بحيث يمكن القول إن غاية كل علاقة إنسانية وكل نشاط اجتماعي هي تحقيق الرفاهية ورغد العيش طالما أن الإنسان يهتدي في كل ذلك بنور العقل. وتعتبر الصداقة الحميمة من الحاجات الإنسانية الضرورية لتحقيق حياة رغيدة مملوءة بالأفراح والمحبة والأمل. يستعمل أرسطو مفهوم الصداقةبالمعنى العام للكلمة، فهو يدل، من جهة، على علاقة التفاعل أو التجاذب المتبادل بين شخصين، ويدل من جهة أخرى على المعاشرة والرغبة في التعاون مع الغير في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والتجارية والسياسية والأسرية... ومن هنا ميز أرسطو في الصداقة بين ثلاثة أنواع[126]:

1 - الصداقة المبنية على أساس المنفعة: تتحدد قيمتها في نظر الفرد بمقدار ما يمكن أن يجني مقابل ما يعطي.

---

(125) أرسطو: الأخلاق، مصدر سابق، ص57.

(126) للاستزادة: حول الموضوع ينظر كتاب مفهوم الصداقة عند أرسطو، تأليف احمد اغبال.

2 - الصداقة من أجل المتعة: تتحدد قيمتها بدرجة الشعور بالأنس والبهجة عند الحديث مع الطرف الآخر.

صداقة الناس الطيبين الذين يحبون بعضهم بعضا لأنهم طيبون.

يرى أرسطو أن صداقة المنفعة وصداقة المتعة يمثلان أنواع الصداقة غير الكاملة أو العرضية لأنها تخضع لتأثير الملابسات الظرفية، ولا تدوم إلا بدوام المنفعة أو المتعة.

وأما صداقة الأخيار الذين يحب بعضهم بعضا لطيبتهم فهي صداقة الفضيلة التي هي أتم أنواع الصداقة لأن كل طرف يريد الخير للآخر ولا يقصد من وراء ذلك مصلحة خاصة، هذا بالإضافة إلى أن كل طرف يجلب المنفعة والمتعة للطرف الآخر من غير أن تكون المنفعة أو المتعة هي الهدف الأساسي المتوخى من الصداقة. وعندما يقول أرسطو إن الصداقة ضرورية للحياة الخلقية الفاضلة، فإنه يقصد بذلك الصداقة الكاملة التي هي صداقة الفضيلة. وأما ما يجعل منها الشرط الضروري للحياة السعيدة فهي خصائصها التي تتجلى من خلال قدرتها على تنمية قدرتنا على التفكير والسلوك بطريقة عقلانية؛ ذلك لأننا نتعلم طرق التفكير والسلوك من الآخرين. ولما كان للتفكير والسلوك لا يطلبان لذاتهما، بل باعتبارهما وسائل لبلوغ الخير الأسمى المتمثل في السعادة، اعتبرت الصداقة الشرط الضروري لتحقيق السعادة.

ومن المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية تركيزه على الجماعة، واعتباره الفضيلة تضحية وصداقة تؤدي إلى تدبير فاضل للمدن والمجتمعات، وهذا التدبير الفاضل يؤدي إلى السعادة التي لا تقوم إلّا على الاعتدال في كل فعل يقوم به الإنسان

سادساً: علاقة الأخلاق بالعلوم الأخرى

1 - علاقة الأخلاق بقوى النفس

يرى أرسطو أن تركيب النفس مع الجسم هو من نوع تركيب المادة بالصورة، ولذلك؛ فلا يمكن أبدًا اعتبار النفس والجسم شيئين مستقلين، بل

يجب اعتبارهما وجهين لكائن واحد، ومن هنا؛ يتَّضح أن انفصال النفس عن الجسم أمر غير ممكن.

وذلك لأن كل صورة تؤلِّف مع المادة القريبة منها شيئًا واحدًا؛ فالمادة تمثل جانب القوة والصورة تمثل الحيثية الفعلية لذلك الشيء، وعلى هذا الأساس لا يرى أرسطو أي معنى في البحث في كيفية اتحاد النفس مع الجسم[127].

الأمر الآخر الذي يجب الالتفات إلي هنا هو أنه عند طرح السؤال التالي: هل للنفس صفات وأفعال خاصة بها، أم أن جميع حالات النفس تخص كائنًا حيًّا مركّبًا من النفس والجسم؟ يختار أرسطو الشق الثاني من السؤال، لأن النفس في نظره ليست مستقلة عن الجسم، وتأسيسًا على ذلك، يرى أرسطو أن النفس والجسم كلاهما يولدان معًا وكلاهما يفنيان معًا[128].

وتأسيسًا على قوله بأن النفس صورة تتحقق في المادة وتمنحه الفعلية؛ جعل أرسطو للنفس الإنسانية وجوها مختلفة لشيء واحد مع بساطة جوهرها، وكل واحدة منها يؤدي وظيفة معينة، وهذه القوى هي)[129]:

1 - الحاسة: وهي التي تدرك المحسوسات، بما لها من صفات وعوارض حسية.

2 - الحس المشترك: وهي التي تدرك التشابه والتضاد بين الأشياء المحسوسة كل منهما؛ إذ لا يمكن إأدراك السواد إلا بإدراك نقيضه وهو البياض، وهذا الإدراك المشترك هو وظيفة الحس المشترك.

3 - المخيلة: هي القوة التي تنقل إلينا صور الأشياء بعد مرورها بالحس المشترك.

4 - الحافظة: هي القوة التي تحصل بها صور الأشياء مع إدراكها بأن هذه الصور حصلت عن إحساس سابق

---

(127) ينظر: مقالة عن علاقة الأخلاق بقوى النفس في موقع الميزان، الانترنت.

(128) ينظر: نفس المصدر السابق.

(129) ينظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية، ص228.

5 - الذاكرة: وهي القوة التي تُستعاد بها صور الأشياء وتُستَحضر بعد غيابها نسيانها.

6 - القوة العاقلة: وهي التي تدرك المعاني الكلية لصور الأشياء جميعها؛ فموضـوعهاالفكر والمعقولات، وتنقسم إلى: العقل القابل: الذي هو استعداد القوة لأن تعقل، والعقل الفاعل: الذي هو عقلها بالفعل، ومجموع هذه القوى هي النفس الإنسانية(130).

فالأخلاق عند أرسطو تقوم على أساس عنصرين:

1 - الانفعالات النفسانية.

2 - دور العقل.

وتمشياً مع إقامة أرسطو فلسفته على ركني المادة والصورة، تمثل الانفعالات والشهوات هنا المادة، ويمثل العقل هنا الصورة. لان العقل هو الذي يعطيها المعنى، مثلما تعطي الصورة معنى للمادة، فالغرائز والقوة النزوعية لاتحمل أي معنى أخلاقي، إلى إن يتدخل العقل فيضفي عليها لون أخلاقي محدد(131). .

ويبدو ان هذا الكلام لاينسحب على الفضائل العقلية الصرفة، وهي الموصلة إلى السعادة القصوى، لان الحضور هناك هو للعقل وحده، ولا وجود للغرائز، فتكون السعادة هناك هي السعادة صورة وفعل، لاسعادة هيولى واستعداد ولعل هذا من أسباب جعلها سعادة قصوى، لان السعادة القصوى عند أرسطو هي السعادة التامة الكاملة، ولا تمام مع وجود المادة والهيولى(132).

---

(130) ينظر: مقالة عن علاقة الأخلاق بقوى النفس في موقع الميزان، الانترنت.

(131) ينظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، 1991، ط1، ص135.

(132) ينظر: شبكة المعلومات، الانترنت، مقالة منشور في عدد من المواقع الالكترونية.

2 - علاقة الأخلاق بالسياسة

كان أفلاطون قد تحدث عن علاقة بالسياسة فأذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضاً غاية الدولة وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الإنسانية، فهو أيضاً غاية الدولة[133].

وهذا الامر لايختلف كثيراً عند أرسطو، فأن السياسة امتداد للأخلاق كما كانت عند أفلاطون، وعلى الرغم من ان أرسطو كان اوضح من استاذه في الفصل بين الأخلاق والسياسة، الا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً، فالأخلاق عنده مصبوغة بصيغة سياسية[134].

إن الإنسان مدني بالطبع، لايبلغ إلى كماله الا في المدينة، وبمعونتها، ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي، فكما ان الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي، والعلم السياسي رأس العلوم العملية جميعاً، يستخدمها لعنايته وخبرته، يستخدم فن الحرب، والاقتصاد، والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير مايجب فعله ومايجب اجتنابه، أي لتنظيم الحياة بالقانون، فغايته تشمل غاية العلوم الاخرى، وهذه الغاية بعينها هي غاية الفرد وخيرة، الا انها ارفع واجمل. وكذلك فأن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة، فهما علما السلوك الإنساني في الاسرة والمجتمع، وفي السياسة تناول عدة مواضيع وربطها بالأخلاق فبالإضافة إلى مؤلفاته في الأخلاق له أيضاً مؤلفات في السياسة وهي كتاب السياسة إلى أرسطو.

ولممارسة هذه الأخلاق لاحظ أرسطو أنه من الضروري أن يعاد تشكيل الإنسان الجيد ليكون مواطنا جيدا، وهذا لا يتم في نظره إلا في مجتمع جيد وفي ظل قوانينه. فوجود الدولة ضروري، حسب أرسطو وغيره،

---

(133) ينظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، 1991، ط1، ص135.

(134) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993، ص307.

وضرورتها مرتبطة بالحياة الأخلاقية نفسها، لأن الدولة والمجتمع هما القاعدة التي يقوم عليها النشاط الحر والفعلي للأخلاق، وهما اللذان يخلقان للفرد هوية، فدون مجتمع أو دولة لا يكون للفرد وجود. يقول مفكر إيطالي "نحن نخدم الدولة لأنها ضرورية، لكننا لا نحب الدولة ولا يمكن لنا أن نحبها، لا يمكن أن نحب إلا الوطن الذي يعد رمز القيم الأخلاقية والدينية التي تتجاوز الدولة(135).

المبحث الثاني

الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس اليونانية المتاخرة.

تمهيد عام حول الفكر الفلسفي الأخلاقي بعد أرسطو

لم يكن من المنتظر أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو بكشف جديد لا في الفلسفة اليونانية العلمية ولا فلسفة الوجود ولا نظرية المعرفة إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة اليونانية الأول ونعني بها مسألة الأخلاق، ويفهم عن الأخلاق هنا الأخلاق الفردية أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد فمثل هذه الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة لأن الإنسان في هذا الدور

لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية وبين الفكر والحياة الذاتية. ومثل هذا التفسير هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية - ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة لا يكون واضحاً إلّا في دور المدينة فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلّا في الدور الأوالحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً فبعد موقعة كيرونيا سنة (338 ق. م) فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم

---

(135) Paul Olivieř Benedetto Croce, Seghers, Paris, 1975, p.89.

الفردية وارتفعت بذلك لحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين الأجانب ثم جاءت فتوح لاسكندر لتفتح أبواب الثقافة اليونانية للمشرق وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيجا جديداً[136] (هو ما يسمى باسم (الهيلنستيه) وبهذا التمازج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه أشبنجر: (التشكل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارات أو بالأحرى حضارتان بل تقابلت هنا حضارة واحدة قد بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد أنحلت منذ زمن طويل ولم تبق فيها إلّا حياة ضئيلة وحينئذ استطاعت الثقافة في بادئ الأمر أن تفرض نفسها فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية وبعد أن فتح الأسكندر بلاد الشرق مثل محنة شديدة للروح اليونانية إذ فسح المجال إلى العرفان الصوفي والخوارق التي كانت موجودة في الثقافة الشرقية أن تدخل إلى الثقافة اليونانية أو كان نتيجة إلى هذا التغيير السياسي أن تحولت النظرة من الموجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك الفرد بإزاء نفسه: (بمعنى انعكاس الفرد على ذاته) ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه عندما فقد حريته في العالم الخارجي[137]. فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الذاتي ولما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد أنصرف عن السياسة انصرافا تاماً وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق فلم تعد السياسة من واجبات المواطن ومن حقوقه وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان بأتباعها إلى السعادة الفردية والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن، أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي أي بمعناها الدقيق، إذ لا يمكن أن يشتغل بها إلّا من عرف الحرية وأستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً فمن

(136) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ط3، مكتبة لنهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ص3-4.

(137) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، القاهرة 1960م. ص302.

هذا نرى أن الاتجاه في التفكير قد أنصرف من النظر إلى العمل أولاً، ثم أن هذا العمل قد أمتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل ثانياً. وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو من رواقية وأبيقورية وشكية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العادي من العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك[138].

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقورية والشكاك فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة والشكاك كانوا أولى الناس بألّا يعنوا بشيء من هذا نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الأبيقوريون فلم يعنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق فما كان ذلك إلّا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية وأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عندهم دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية.

وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل وإنما كانت أخلاقاً سلبية كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة على صورة (الاتركسيا) عند الأبيقوريين وعلى صورة ألخلو من الانفعال (الأياتيا) عند الرواقيين ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه واعتكافه وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل التأثرات

---

(138) ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، دار الطليعة، ط1، بيروت 1982م، ص36.

الوجدانية، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً[139].

وهذا ناتج عن فقدان اليونانيين استقلالهم السياسي، أما فيما يتصل بعبور الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية فأنا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي فقد أمتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين وليس المقصود بالدين هنا كما يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية أنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد تأثيره في المجتمع اليوناني فلم يعد واحدٌ من الفلاسفة يؤمن بالعقائد القديمة أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى والذي يضع فيه الإنسان كل آماله وإنما أصبح هؤلاء تبعاً لنظريتهم الأخلاقية ينظرون إلى الله سبحانه وسيلة أو وصفاً محققاً للخلاص الأخلاقي أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجسد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الديني[140].

المطلب الأول
الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية

تمهيد:

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلّا أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط لأنهم - وإن خالفوا أستاذهم - بهرتهم حياته الأخلاقية واستولت

(139) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص8.

(140) ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة (ج1)، ترجمة فتح الله محمد، ط3، بيروت 1979م، ص167.

على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

جمع إتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد : «أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وان تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها» أما ما هو هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط قد يقال إنه عرفها : «بأنها العلم» وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه سقراط، أهو علم الفلك أم علوم الطبيعة أم الرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخلاق أو بعبارة أخرى علم الفضيلة، فكأنما هو يدور في حلقه مفرغة تبدأ من حيث تنتهي، لأنك إذا قلت: إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً.

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من النظرية الأخلاقية، إلّا أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط؛ لأنهم بهرتهم حياته الأخلاقية واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن أجمع إتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد : «أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وأن تقوم غاية الحياة».

إذن لم يترك سقراط تعريفاً واضحاً للفضيلة «فكان تعريفها موضع الخلاف بين إتباعه، وانقسموا في تفسيرها شيعاً ثلاث كل منها تذهب مذهباً

يلائم وجهة نظرها، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرر لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي : الكلبيون، والقورينائيون، والميغاريون»[141].

أولاً: فلسفة الأخلاق عند المدرسة الكلبية

لقد عرض «انتيستين» مذهباً أخلاقياً فيه طابع الاصالة، الذي لفت نظره في شخص أستاذه سقراط تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء وسلطانه على نفسه وقوته ضد الألم، وتحرره تجاه الاوضاع الاجتماعية، وزهده في الحياة المادية لا يبالي بالنعم الظاهرية المادية، والّذي إزدرى الحياة المادية فنبذها نبذ النواة، ولم يزغ بصره ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب. أفلا يكون هذا الاستقلال الذي يحصل عليه بتدريب شاق أفضل الخيرات ؟

ولما كان العلم عند سقراط هو «معرفة الفضيلة» فلم يتردد «انتيستين» في اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها. والفضيلة عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط. وفسروا ذلك : بأنها لا تتجزأ. فأما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية، أو لا يكون، كالخط أما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فأن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم حكيماً كل الحكمة سعيداً كل السعادة كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غبياً شقياً جاهلاً.

فليست العبودية بأسوء من الحرية، إذا كان العبد الرقيق، يعيش عيشة الفضيلة لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه، ولو كان مملوكاً في ظاهره[142].

فالحكيم يكتفي بنفسه إنه في غنى عن الغير حتى عن الاسرة والاولاد والوطن، وهذا يقلل من حاجاته الحد الأقصى، فيكفيه معطف متواضع، وقليل من الخبز والماء، وهو لا بيت له، ولا يثقل كاهله بأي متاع يفيض

---

(141) بدوي، عبد الرحمن، مصدر سابق، ص153.

(142) لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمود يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص115، وايضاً ينظر: الفلسفة الخلقية، ص49، وكذلك ينظر: الفلسفة اليونانية اصولها وتطوراتها، ص114، وقصة الفلسفة اليونانية، ص139.

عن الحاجة، ولكي يكون حراً تمام الحرية فلا مهنة له، وهو يهب أمواله ويكتفي بطلب كسرة خبز عند الجوع.

وكان الكلبيون يكونون من نوعاً الجماعة المتماسكة لممارسة هذهِ النظرة إلى الحياة واذاعتها، واستمرت كدائرة داخلية للغايات القصوى[143].

حتى إننا نجد رواقياً مثل «يبيكسيتوس» يشير إلى طريقة الكلبيين في الحياة كوسيلة للكمال أكثر زهداً من التي يتخذها الرواقي[144].

وقد أجاز الكلبيون الانتحار على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم وبؤس، بل لكي يقيم به المنتحر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعو إلى التشبث بها.

ولعل «ديوجنيس» قد جسد هذا المعنى عندما كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده. قال ديوجينس (412-323ق.م): إن إنسان أفلاطون الذي هو كامل العدالة، أو إنسان أرسطو الذي هو كامل السعادة، إنسان يندر وجوده، هذا إذا كان له وجود.

وكان ديوجينس -شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو- واحداً ممن تخرجوا في مدرسة سقراط الفلسفية، فقد كان تلميذاً للفيلسوف إنتستانس الذي كان تلميذاً لسقراط، وعلى النقيض من أفلاطون وأرسطو نجد أن انتستانس وديوجينس كانا ساخرين بالعالم، أي فيلسوفين «كلبيين»، إذ كانا «ينبحان» على العالم (يسخران منه) لأنه يضم تسعة وتسعين وغداً مقابل كل إنسان واحد مهذب. وكان ديوجينس يعيش في عصر خال من الاوهام والخيال خلّفه قرن من الزمان ظلت طواله تستعر نيران الحروب[145].

وكان يرى أنه ليس هناك مسوغ معقول لوجود وظيفته الاساسية هي السلب، وهدفه النهائي هو الموت. ولم يكن يحترم الغزاة ولا فتوحاتهم.

---

(143) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

(144) ينظر، كولب، ازفلد: المدخل إلى الفلسفة، ص348.

(145) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

ويحكى أن الاسكندر الأكبر قدم يوماً لزيارة الفيلسوف الذي كان قد اتخذ مكاناً يؤويه. فسأله ديوجينس قائلاً : (ما هي أعظم أمنياتك في الوقت الحاضر) ؟

فأجاب الاسكندر بقوله : (إخضاع بلاد اليونان).

(ثمّ ماذا ؟) (إخضاع آسيا) (ثمّ ماذا ؟) (إخضاع العالم)

(ثمّ ماذا ؟) (أهدأ واستريح وامتع نفسي) (ولِمَ، إذن، لا تهدأ وتستريح وتمتع نفسك الآن ؟)

ويروى أن الاسكندر شكر ديوجينس على نصيحته ثمّ سأله : (هل من عون أقدمه لك ؟) فأجاب الفيلسوف : (نعم، يمكنك أن ترحل، فإن ظلك يحجب عني دفء الشمس. كما أنني مثلك راغب في الأسترخاء، ومتعة النفس).

فاستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلاً : «لو لم أكن الاسكندر لفضلت أن أكون ديوجينس، لا أي رجل آخر).

فرد الفيلسوف الساخر قائلاً : «ولو لم أكن ديوجينس لفضلت أن أكون أي رجل آخر سوى الاسكندر). ولم يكن ديوجينس يهاب أحداً، أو يخشى شيئاً، فلم يكن له ما يفقده سوى حياته وهو يقول : «قد ضاعت حياتي منذ اليوم الذي ولدتُ فيه ؛ فالمسألة عندي سيان، سواء استوفيت أجلي الآن أم فيما بعد)[146].

كان هم ديوجينس تمهيد السبيل للأخذ بفكرة البحث عن القيم لحقيقة، أي فهم أفضل تعريف بين قيمة الشيء الحقيقية وما يتكلفه من ثمن، فكان يود أن يرى السعادة، ولكن من غير أن يكون ثمنها البغي والعدوان، يرغب في العدالة من غير أن ندفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تقاس بتكديس الفضة أو الذهب، وإنما بامتلاك عقل رصين. وكان يهدف إلى «سك الأفكار من جديد» كما جاء على لسانه : أن

(146) توماس: هنري، اعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص372.

ارفضوا العملة الزائفة وقدموا العملة الصحيحة. سكوا أفكاركم وأفعالكم من المعدن الممتاز الذي تصنع منه الشخصية الافضل.

وكان ديوجينس حساساً من ناحية العملة الزائفة، فقد سجن أبوه، وكان صاحب مصرف، لضربه عملة مصنوعة من معدن رخيص. كما أن ديوجينس نفسه نفى في شبابه خارج مسقط رأسه مدينة سينوبي على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك في الجريمة. ومن المحتمل أن هذا الاشتباه لم يكن له أساس من الصحة ؛ إذْ المعروف عن ديوجينس أنه كان يحتقر النقود وما يشتري بالنقود من أدوات الترف إيما احتقار. ولم يأسف على مغادرته موطنه الأصلي حتى إنه عندما أصدر القضاة حكمهم عليه بالرحيل عن سينوبي كان رده ساخراً بقوله : (وأنا بدوري أحكم عليكم بالبقاء في سينوبي).

واتجه إلى أثينا، وهناك تقدم طالباً الالتحاق بمدرسة انتستانس الفلسفية. وكانت طريقة طلبه مثيرة للعواطف. فبينما كان الاستاذ يحاضر طلبته إذا بهذا الشريد الاشعث، رث الثياب، يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً، ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكاناً بين الطلبة. وعندئذ قوبل بصيحات الغضب والسخرية : «اخرج أيُّها الكلب الاجرب»! «غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا»! «عد إلى الوحل، مكانك الطبيعي»[147].

ثمّ حاول أنتستانس في رقة، أن يخرج الدخيل : «أظن أنك لو عدت إلى بيتك وهندمت نفسك قليلاً» - فأجاب ديوجينس قائلاً : «لا بيت لي. وإني مصمم على البقاء هنا. وأنا على هذهِ الحال. يدعونني كلباً، حسناً جداً، إني أتفق معهم، فقبضتي على الفلسفة كقبضة الكلب تماماً. ولن تلين قبضتي بل سأبقى متمسكاً بها»[148].

وعندئذ أخذ يضربه بعض الطلبة ممن يميلون إلى العنف بدرجة أشد. لكنه كان يصرخ فيهم قائلاً : «استمروا، اضربوني كما يحلو لكم. فلم تخلق

---

(147) مطر: د. اميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص153.
(148) أيضاً: ص153.

بعد قبضة اليد الصلبة التي يمكن أن تبعدني عن الفلسفة»[149].

وهكذا سمحوا له بالبقاء. ولم تمض مدة طويلة حتى تحول احتقارهم لديوجينس إلى درجة من الاحترام، فلم يكن في استطاعتهم إلّا أن يعجبوا بشاب رفض أن يسير في ركاب العرف والتقاليد ؛ لأنه يجدّ في طلب الحق.

ولقد كان كل من سقراط وانتستانس وديوجينس يشتركون في الكثير من الآراء؟ فثلاثتهم كانوا يؤمنون بالمذهب القائل : «إن معرفة النفس هي بداية المعرفة كلها»

ولكن انتستانس ترك سقراط وراءه وتقدم خطوة إلى الإمام. كما أن ديوجينس سبق أنتستانس بعده خطوات[150].

وقد قال سقراط : (اعرف نفسك) أما أنتستانس فقد صرح بقوله : (تقدم من معرفة النفس إلى السيطرة على النفس) وبالرغم من أن أنتستانس كان بعيداً أرستقراطياً حتى وفاة سقراط، إلّا أنه كرس نفسه بعدئذ لحياة بسيطة يظللها الخير والصلاح ؛ فقد انتابته حالة من الضجر والاشمئزاز نتيجة لأحكام القضاة الظالمة. ونحن نجد أن سقراط باستسلامه لعقوبة الاعدام قد أعلن أنه يؤمن بقوانين أثينا التي سنها الإنسان.

على حين كان أنتستانس يحاول أن يجدد إذا كانت قوانين أثينا التي هي من صنع الإنسان تتفق وقوانين الكون التي هي من صنع الإله.

وأمكنه في النهاية أن يجد أنه في بعض الاحيان تتضارب هاتان المجموعتان من القوانين ولذلك قرر أن ينبذ عرف بلده الاجتماعي ويلجأ إلى الطبيعة مسترشداً بها. وفي عبارة أخرى، قرر أن يقيم مدينة أفلاطونية مثلى من إنشائه هي مملكته السماء على الأرض. وكانت الفلسفة اليونانية لأربعة قرون قبل ظهور المسيح تصر على رفض الثروة المادية، وتقبُّل الحكمة الروحية فقام أنتستانس - شأنه في ذلك شأن فيثاغورس - يعلن أنه

---

(149) أيضاً : ص154.

(150) ينظر : كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص121.

لا ينبغي أن تكون هناك ملكية خاصة من أي نوع، أنه كان يؤمن بشيوعية الملكية، ومشاركة النفوس في وحدة واحدة. كما كان من انصار إلغاء الرق، وبألا يكون للسادة حياة مترفة وبألا يعاني الجوع عامة الشعب، وبألا تسنَّ القوانين في صالح الاقوياء على حساب الضعفاء [151].

ونلحظ أن ديوجينس اكثر تطرفا من معلمه، فلم يعارض الملكية الخاصة فحسب، وإنما رفض كل أنواع الملكية. وعاش على التسول، يدفع ثمن ما يحصل عليه من صدقات (أثمن العملات - ألا وهي الفلسفة). وسمى نفسه اخا الجنس البشري كله، وكل الاشياء الحية كذلك. وهكذا صار مواطناً عالميا شريداً.

وبتجريده نفسه من كل متاع فقد حصل على اعظم عطية - ألا وهي التحرر من الخوف من سرقة العالم؛ إذْ لم يكن لديه ما يستحق أن يسرق. وكان يعتبر نفسه كامل الحرية والاستقلال ولنستمع إليه يقول في هذا الصدد: (يأكل أرسطو عندما يشاء الملك، أما ديوجينس فإنه يأكل عندما يشاء ديوجينس).

وبالرغم من ذلك فقد كانت تمر بالفيلسوف الشريد أوقات يعضه فيها الجوع فإذا ما سأل بعضهم كسرة من الخبز ألقموه عدداً من الحجارة. وذات يوم رأوه وهو يسأل أحد التماثيل إحساناً. وكان إذا ما رغب بعضهم في معرفة السبب الذي من أجله يسلك هذا السلوك الغريب يجيبهم بقوله: (إنني أتلقى دروساً في كيف أطلبُ فأردُّ خائباً».

وحدث مرة في أثناء تجواله أن أسره بعض القراصنة. فلما عرضوه للبيع في سوق العبيد ابتدر المشترين الّذين وقع اختيارهم عليه بقوله: (أيُّها العبيد، تقدموا لشراء سيد) اذ كان سقراط دائماً على أهبة الاستعداد لتطبيق فلسفته وتلقينها سواء سواء.

وهكذا كان يتجول في عباءته الرثة، يقابل الكثير من الصدمات، ويلقى

---

(151) ينظر: إعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص374.

قدراً ضئيلاً من الاحترام، ولكنه يستمتع بالاطمئنان الناتج من فهم صادق لغرور الحياة.

فلم يكن يقلق من شيء، فقد كان خاوي الوفاض لا يملك من طعام الدنيا شيئاً. أما حاجاته الضرورية القليلة فكان يحملها في جعبة يعلقها على كتفه، وكان إذا ما قسا الجو يقرفص في بدنه، وإذا ما صحا الجو مدد جسمه في العراء، ملتحفاً بالسماء(152).

بالاضافة إلى ذلك كان دائم الاسفار مشياً على قدميه من مكان إلى مكان ولكنه اتخذ من أثينا المركز الرئيسي لاقامته، وهنا كان يحاضر الناس في الشوارع كما كان يفعل سقراط، وكانت دعاباته تقابل بالسخرية من الغالبية العظمى ومع ذلك فقد يجدث أن ينصرف عنه أحد المستمعين وقد ازداد علمه ورق قلبه. وذلك لأن ثياب ديوجينس الرثة ولسانه الساخر كانت تخفى وراءها قليلاً من اكثر القلوب العامرة بالدفء والحماسة في العالم القديم. فكان دائماً يهاجم الحماقة بمرارة وذلك لأنه كان يرثي لحال الحمقى فكان يود من صميم قلبه أن يجدو جميعاً سعادة أعظم، باستمتاعهم بحكمة سامية.

ثمّ يتحدث ديوجينس عن نشوء السعادة كما يُصرح نتيجة لاشباع الرغبات. وكلما كانت الرغبات أبسط، كان اشباعها أسهل، وأضاف يقول: «أن أعظم لذة هي أن تحتقر كل لذة». ففي استطاعتك أن تربح العالم إذا أنت نبذت العالم. وما مصدر الشر كله إلّا الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي.

وقد صرح دويجينس بأن اقصر طريق إلى القناعة هو تجنب الرفاهية، لما سُئلَ أن يلخص سر حياته الصالحة أجاب قائلاً: «يمكنني أن ألخص هذا السر في ثلاث كلمات: الجَلَد بدون ثروة»(153).

وفي يوم انضم إلى جمع غفير من الناس كانوا في طريقهم إلى مباراة

---

(152) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

(153) متي: كريم، الفلسفة اليونانية، ص149.

في العاب القوى فسأله أحدهم : (هل أنت أيضاً ذاهب متفرجاً؟) (لا : إنني ذاهب متبارياً)

فتهكم الغريب متسائلاً : (واي نوع من الألعاب تنوي أن تشترك فيه ؟) فما كان من ديوجينس إلّا أن أجاب بقوله : (العدو والمصارعة. فإنني أسرع عدَّاء فراراً من اللذة، وأقوى مصارع للألم)[154].

ويعد ديوجينس من الّذين يحتقرون قيم الحياة الزائفة وقد مكنه هذا الاحتقار من أن يصبح (السيد الأوحد في عالم العبيد) وقال : إن الحرية ليست إلّا ثمرة الاكتفاء الذاتي. وعندما سأله أحد الاصدقاء عن الوقت المناسب للزواج أجابه قائلاً : (إذا كنت حديث السن كان الزواج مبكراً أكثر مما ينبغي، وإذا كنت اكبر سناً كان الزواج متأخراً اكثر مما ينبغي) ولما كان هو عزباً فقد كان دأبه الاعتراض على الزواج، بحجة أن عائل الاسرة عبد للثروة.

أما حديثه عن القناعة: هي أقصر طريق إلى الطمأنينة. أما عدم الرضا فهو الطريق الملتوي الذي لا نهاية له؛ إذْ يتراجع الهدف أمامك باستمرار قبل أن تصل إليه مباشرة. بينما أنت تقول : (لم يبق أمامي إلّا متعرج واحد في الطريق ثمّ أصل إلى الهدف)

ويذكر (ايكتا توس) : (وكما يليق بخدام الله كان ديوجينس دائم الاهتمام مشغول البال بالعالم) وقد سلك في حياته طريقاً خاصاً جعل منه طبيباً يعالج النفس. وبالرغم من أن طرق علاجه كانت مؤلمة في بعض الأحيان، إلّا أنه كان يقصد بها الشفاء دائماً. وكان يردد قوله : «انظروا كيف حصلت أنا شخصياً على راحة البال وهدوء النفس. فاقبلوا دوائي، ومن المؤكد أن تحصلوا أنتم أيضاً على هذا الهدوء»[155].

(154) ينظر: متي، الفلسفة اليونانية، ص149.

(155) يوسف كرام، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص122.

ثانياً: نظرية القرنائيين في الأخلاق

وهي لا تخلو من عدد كبير من الصعوبات:

منها: استحالة تطبيق هذهِ النظرية في الحياة لأنه حين تحتسب قيمة لذة من اللذات ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الالام المترتبة على الاستمتاع بها والآلام التي نتحملها من أجل الحصول عليها فإن بعض اللذات مهما كانت طبيعية أثناء الاستمتاع بها تافهة إذا قيست بالآلام التي تأتي نتيجتها، كما وقد يحتمل الإنسان بعض الآلام لأنها وسيلة لتحقيق منفعة لذلك اضطر القرنائيون على مضض إلى إتخاذ أخلاقيات كلية موضوعية لتقييم الأفعال الإنسانية.

وإذا كان من الصعب مقارنة لذة بلذة أخرى فإنه من الصعب تفضيل لذة على أخرى ويستتبع هذا أن المرء لا يستطيع إذا كانت اللذة التي يطلبها تساوي الفناء الذي يتحمله في سبيل الحصول عليها ولذلك كان لابد من وجود شيء يقوم بتقويم الافعال الإنسانية من حيث كونها خيراً أم شراً وهو فيما إعتقد «سقراط» العقل الذي يعد العامل الاساسي في الفضيلة، والوسيلة الضرورية لتحقيق السعادة على العموم تخلي القرنائيون عن نظرياتهم الأصلية وانتهوا إلى موقف لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النفعيون من أمثال «بنثام ومل» وهو إن الخير كل ما ينتفع الإنسان به في ضوء ما يحكم به العقل.

وهكذا إذا كان الميغاريون أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنها تقوم في الزهد فإن القرنائيين يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها ولا سيما الحسية منها قال «سقراط» أن الفضائل من عفة ورحمة وإحساس تفيض عن المعرفة ومن هنا كانت الحكمة عنده «رأس مال الفضائل» وأتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان وإن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير وعند هذا ينتهي إتفاق المدارس.

وقد أشرنا.. إلى موقف مؤسس الكلبية والرواقية من مذهب سقراط

وقلنا إنهما إتفقا مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة على الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد والاهتمام بالتفكير الذي يقوّم الأخلاق.

ويقول «سقراط» إن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي «الباعث على الفضيلة».. ومع هذا أوصى -بالحرص على أداء الواجب لذاته وليست ما يترتب عليه من منافع إذْ يقول: «إن الامانة تجلب لصاحبها مغانم» ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم بالأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع[156].

وإنه لا يوجد أي أساسٍ للأخلاقية خيرٌ من فكرة السعادة وهذا هو الجانب الذي سار فيه «أريستيبوس» حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل إعتبار آخر فأوجب ألا يأتي الإنسان فعلاً إلّا طمعاً في تحقيق لذة أو تفادياً للألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا.

ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هي الخير الأقصى وأن قمة الفلسفة تقوم على انها تهدي اصحابها إلى اختيار احسن اللذات وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات وأن يأذن لها باستعباده ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديماً بل حتى حديثاً هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلى أن اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ولم يكن هذا غريباً على مفكر مثل عقلية (بروتاغوراس) واقرانه من السوفسطائين وهؤلاء كما عرفنا قد انكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قانون نفسه وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته وقالوا باللذة غاية للحياة

وتفاعلت هذه الأفكار في عقل ارستيبوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم استاذه عن السعادة وعندئذ انتهى إلى اقامة الأخلاق على وجود اللذة وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس

(156) ينظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص73.

الأحكام الخلقية وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحي من اروائها أو نتردد في ارضائها وإذا كان العرف الأجتماعي لا يبيح المجاهرة باشباعها وجب احتقار العرف والأستخفاف بالأوضاع الأجتماعية المألوفة بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة واصبح المثل الأعلى عنده قائماً في ارواء ضماً حاضراً دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعاً لما هو آت، وهذا يقتضي الحرص على اشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته وكانت صديقته المستهترة (لاييس) رمزاً للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير واكبار وهكذا انكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير اقصى وما عاق إروائها شر محض[157].

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خففت من حدة مذهبهم إذ قالوا إن الأغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن والحكيم هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ويؤثر اشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقاً لما يتوقعه من نتائج وآثار وبهذا يظل سيد نفسه من هنا صرح ارستيبوس بأنه يملك اللذة ولا يخضع لأستعبادها إلا بأرادته.

وفي أواخر عهدهم وضح العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم فأعلن بعضهم يأسه من المتع الأيجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن ارواء اللذة ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز الخلاص منها بالأنتحار إلى هذا انتهى (هيجسياس) الذي سمى بالناصح بالموت وتابعه في دعوته الكثيرون حتى فشا الأنتحار فخشى الملك بطليموس استفحال هذه الدعوة فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته بل ظهر من هؤلاء القورينائية امثال (انيسربس) ممن قالوا أن الحكيم من يضحي بنفسه في سبيل اصدقائه وأفراد اسرته فتجاوز بهذا لذات الحس إلى لذات العقل وهكذا تطور مذهب اللذة على يد اتباعه حتى انتهى

---

(157) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص61.

إلى العزوف. عن اللذة - أي العزوف من اللذات الحسية إلى اللذات العقلية(158).

ثالثا : فلسفة الأخلاق عند الميغاريين:

جمع إقليدس بين الوجود البارميندي والخير السقراطي فالوجود واحد والخير واحد ومن ثمّ فالوجود والخير متساويان فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس خيراً فلا وجود له ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال له (الآله- الغاية - الحكمة)(159).

ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مضاهر الوحدة الاصلية وليس لها وجود إلّا في الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم لأن، وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة، متمايزة، ثابتة فكيف تحمل واحدة على الاخرى كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الاسماء(160).

والحال إنه عندما يقول (اقليدس) إن الخير شيء واحد وأن سمي بأسماء شتى (العلم - الآله - العقل) وأي إسم آخر وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عدم وجودها يبدو أن قصده كان في ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريقة القول بتطابقها وتمامها أو كل محاولة لتميزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها.

فالعلم والآله والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى أفلاطون في تيماوس مثلاً إلى تميزها بعضها من بعض وإلى تميزها في جملتها عن (الخير) الاسمي مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي. واقليدس إذْ يماهي بينها وينفي اضدادها ليسد الطريق على أي تأمل أو نظر من قبيل ذاك الذي تنطوي عليه محاوره تيماوس أو محاوره فيلابوس.

---

(158) ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص115.

(159) ينظر: النشار، د-علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص260.

(160) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص59.

فالتنوع تنوع بالاسماء فقط لا في الاشياء. وكان أفلاطون يعتمد في استدلالاته على البرهان المشابه والحال أن اقليدس ينفي امكانية مثل هذا البرهان ويأتي الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً اومغايراً فأما ان الحدود التنبيهية متشابهة للأشياء ومن الأفضل في هذهِ الحال استخدام الاشياء نفسها وأما أنها مغايرة والنتيجة في هذهِ الحال لا يعتد بها[161].

وهذه محاولة لاضفاء صفة أخلاقية على ميتافيزيقا الايليين أو إقامة أساس ميتافيزيقي للأخلاق السقراطية ذلك أن سقراط قد استبعد كل بحث ميتافيزيقي وفيزيقي في تعالميه كما استبعدت الايلية دراسة الجانب الإنساني في بحثها للوجود فأراد اقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الاخير أنكار بارميندس لمعنى اللاوجود واستبعد الشر في العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماماً كما أنكر الايلين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس[162].

«وكما أن الوجود موجود والعدم غير موجود كذلك فإن الخير موجود والشر غير موجود وكل ما هو موجود خير وكل ما هو غير موجود فهو شر فليس للشر وجود حقيقي»[163].

المطلب الثاني
الفكر الأخلاقي بين الرواقية والابيقورية

أولاً: الفكر الأخلاقي عند المدرسة الرواقية:

كان للأخلاق أهمية كبرى عند الرواقيين حتى أن بحوثهم كانت تعدّ مقدمات للوصول للأخلاق وأعتبروا هذه البحوث مسائل توضيحية من الناحية الخلقية التي قامت عليها فلسفتهم والسبب في هذا أن الرواقية ظهرت في العهد الروماني ولقد احتلت الأخلاق مركز الصدارة؟ لماذا (وذلك لأن حضارة الرومان قائمة على القوة وبذلك كان شذوذ في الأخلاق) عند

(161) ينظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ص7.
(162) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي، ص260.
(163) متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص145.

الرواقية حتى أُعد المذهب مذهب أخلاقي فبحثوا في الغرائز والأنفعالات والفضيلة والواجب والخير والشر والأجدر بنا هنا نبدأ بالسؤال التالي: ما هي وظيفة الإنسان الرواقي؟ إن أهم وظيفة وأعلاها للكائن هو أن يستكشف بذاته العقل الطبيعي وأن يترجم ذلك بأفعاله وبسلوكه أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل من خلال أهم المبادئ. وهو حب البقاء الذي وهبته الطبيعة لنا. وعلى أساسه نأخذ بما ينفعنا ونترك ما يضرنا وبهذا فقط خطأت الرواقية موقف الأبيقورية الذي يعد اللذة هي ميل الإنسان الأول كما أن الرواقية أكدت أن الإنسان جزء من الطبيعة الكليه لذلك فبقاؤه مشروط ببقاء الطبيعة[164]. لذلك فالحكمة والخير هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة الكلية الصالحة المطلقة ولا تختلف بأختلاف كونها نفعاً أو ضرراً لذلك فالرواقية عدت الخير والشر موضوعات جزئية وتوصف بها الطبيعة الكلية وهنا يجب علينا أن نعطي عدداً من صفات الخير وهي كما يأتي:

1 - مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم.

2 - لا يتكون من إجتماع الأجزاء وأنه أما موجود أو غير موجود.

3 - الخير ممدوح لذاته ولا تمدح الأفعال المستقلة عنه.

4 - وممكن أن ينصرف الإنسان الكامل عن فعل الخير ولا يكون فعله مذموماً.

5 - كما أن الخير فضيلة والفضيلة هي: الحياة وفقاً للطبيعة والتوفق يحقق الفضيلة ولذلك فخضوع الفرد لقانون عام ليس يسير على كل شيء في الوجود. وهنا يجدر بنا أن نميز الفضيلة عند الرواقية من خلال النقاط الآتية:

أ - ليس لها موضوع خارجي ولكنها تنتهي عند نفسها.

ب - هي الإرادة المطابقة الطبيعة.

ج - لا تقاس قيمتها لغاية تحققها.

---

(164) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص228.

د - هي غاية نشتهيها لذاتها.

هـ - هي كاملة منذ البداية.

و - تامة في جميع أجزائها. وهذه الأجزاء هي وجهات بأختلاف الأحوال وهي:

1 - الشجاعة: هي الحكمة فيما يجب احتماله.

2 - العفة: هي الحكمة في اختيار الأشياء.

3 - العدالة: هي الحكمة في توزيع الأشياء.

لذلك فالحكيم الرواقي هو الإنسان الكامل فالحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للقانون والعقل الذي يسري في الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء يوجب الترابط بين الموجودات بعضها ببعض بحيث تكون نسبة الأشياء ذات قيمة كلية.

إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة بذلك بحيث إنهم يعدون تلألأ النجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بأحساسات البشر وأدت دعوى المشاركة هذه إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم

ولو أنه في النهاية أعتبر الرق نظاماً طبيعياً لذلك كانوا يدعون إلى الخضوع وقبول الواقع في سلبية مطلقة. أكثر مما دعوا للثورة على نظام الرق أما موقفهم بالنسبة للشر فقد أعتبروه حكماً أطلقه نحو فعل بالرغم مما ما نحن فيه من الحزن ودائماً يلازم الشر إنفعال الحزن فموت عزيز ليس شراً وإنما حكمٌ بأنه مصيبة تستلزم الحزن وهذا خطأ إذن فالأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الأنفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها ولذلك فأن الرواقية قد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسره على أتزانه وإستبعاد الأنفعالات[165].

---

(165) ينظر: الدكتور علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي (الاغريق الاقدمون)، ص181.

أما الخير فهو مرتبط بالإرادة بأعتبار أن إرادة الإنسان مرتبطة بالآلهة لأن نفس الإنسان جزء من الإرادة الكبيرة وإرادة الخير هي وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما الغنى والصحة والمكانة فهي أشياء خارجية وهي نسبية متغيرة ونستطيع الحكم عليها لأن صحة الحكم والإرادة لا تمتلك شيئاً سوى إرادتنا لذلك فالرجل الحكيم الكامل يجب أن يكون ممتلكاً لهذه الإرادة ويكون فاضلاً لأن الفضيلة كعلم أما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة وإذا وجدت تكون ناقصة لذلك إمتاز الحكيم الرواقي بأنه يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الألهية أو بالقدر ويلي الإنسان الكامل عند الرواقية نوعاً آخر وهو الإنسان الناقص وهو الذي يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرتقي بعقله للإرادة الكلية في الطبيعة. ولا يعتبر الوظائف التي يناط بها توابع لأرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة يؤديها بالتالي وليس على اساس الوحدة الكلية لها لذلك فهي لا تحسب كونها أعمالاً خيرةً أو شريرة والإنسان الناقص على درجات(166):

1 - درجة دنيا للإنسان يكون فيها بريئاً من معظم النقائص لأنها لا تدخل في القانون الكلي.
2 - الدرجة الثانية يكون فيها الإنسان بريئاً من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها.
3 - الدرجة الثالثة وهي التي يكون فيها الإنسان آمن من خطر السقوط ولا ينقصه أن يكون حكيماً غير الشعور بالحكمة.

الإنسان الشرير: إن الغاية عنده فكرة الطبيعة وأعتبر نفسه مركزاً للوجود وأنحرفت ميوله عن إستقامتها الطبيعية لذلك أصبح عرضة للشرور والأهواء وكانت سعادته تنحصر فيها. حيث إن أفعاله ناقصة للحكمة غير متساوية ومتزنة، إذ غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الاولى، فعارض الخير الكلي باشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها، فتعرض لشتى الهموم

(166) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص231.

والالام وافعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان العقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل، إلا من جهة ان منها ما يتضمن معاصي اكثر من غيره فيعد اثقل، كقتل الاب مثلاً، ، فانه يتضمن ازهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار، وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن ارضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الاطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والالم على انواعه فتقنعهم بان كل الم شر، وباشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة، بلسان الاهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين. فتنقلب الميول انفعالات واهواء، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الاحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الاشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الاحساس، والفرق بينهما كالفرق بين الالم والحزن، أو بين اللذة والغبطة: فأن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل بازاء الالم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس. فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بازاء احساس ما أو حدث ما، أي انه حكم: مثال ذلك، ليس حكمنا بان «موت الصديق مصيبة» هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه «من اللازم أو اللائق ان نحزن لهذه المصيبة» بحيث إذا اردنا ان نستبعد الحزن وجب ان نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الاول، وقس على ذلك سائر الانفعالات: فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعاً رديئة يجب استئصالها. وهي امعن في عدم المعقولية، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عن قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، وهذا ادنى الدركات.

فالرواقيون يعيدون إلى رأي سقراط ان الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون ان الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو انه العقل يصير غير عاقل

بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب[167]. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضرورياً؟.

اذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت الاشياء لا خيراً ولا شراً نتج ان الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون. اما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الاسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول ابيقور، ولا ينبغي ان يقف هذا التعاطف عند حد، ولا ان يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون فانهم جميعاً اخوة، ليس بينهم اسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي امهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا باسرها - وما ابعدنا عن أفلاطون وأرسطو! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الابيقوريون، فيؤسس اسرة، ويعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظام والسياسة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها[168].

ثانيا: نظرية الأخلاق عند المدرسة الابيقورية:

1 - ماهية النفس في الفكر الأخلاقي الابيقوري:

في الامكان عرض رأي الأبيقورية في النفس من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أن أبيقور يتبنى نظرة ديمقريطس الآلية الا إنه من الملاحظ في فلسفته انها اجرت تعديلاً على النظرة الآلية السابقة في حركة الذرات، وذلك لابقاء المسؤولية. وظهر هذا التعديل في القول: ان الذرات اثناء سقوطها إلى الأسفل تنحرف قليلاً عن مسارها بفعل ثقلها وتتعلق بعضها ببعض فتكون الاشياء ومن ثم العالم، ولولا هذا الانحراف لتناثرت الذرات

(167) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص231.
(168) أيضاً: ص232.

فرادى، ولما تكونت الاجسام المادية[169].

وكانت نتيجة هذا التعديل هو ضمان ابيقور للحرية الإنسانية، ومن ثم المسؤولية الأخلاقية، فالإنسان على هذا الاساس يخضع للضرورة الآلية، ومن المعروف أن ابيقور انكر العناية الآلهية. لكي يحتفظ بالنظام في الكون وهنا ينكر السببية الكلية لكي يضمن للإنسان الحرية.

2 - ماهية النفس:

إن النفس عند ابيقور مثلما هي لدى ديمقريطس تتكون من ذرات اسوة بالاشياء الاخرى[170] وأن النفس بمعنى آخر هي جسم في الحقيقة، جسم لطيف مركب من شبهاً كبيراً. وهذا يصح على النفس العاقلة التي مركزها الصدر كما يصح على النفس العاقلة المنتشرة في جميع انحاء الجسم[171].

3 - علاقة النفس بالجسم:

ناقش ابيقور هذه العلاقة من خلال بحثه لوظائف النفس، فقد كشف أن النفس لا تستطيع القيام بوظائفها إذا لم تكن متحدة بالجسم، ووظائف النفس هي الاحساس والوعي. ولنقف نحدد هذه الوظائف ومن خلالها نبين العلاقة بين النفس والجسم.

ويذهب ابيقور إلى أن النفس هي مبدأ الاحساس ما دامت قائمة في الآلة الجسدية بيد أنه ينفي لنا أن لا نتصور انها تحافظ على قدرتها على الاحساس بعد فناء الجسم، وأنه يستحيل علينا أن نتصور أن مبدأ الحس يقوم في مكان آخر غير الآلة الجسدية، وان بامكانه ان يستغني عن الحركات التي تحدث في الجسم. وانه يستحيل علينا ان نتصور ان مبدأ الحس يبقى

---

(169) ينظر: شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص200؛ وكذلك ينظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية، 260.

(170) ينظر: Lucretius، on the nature of things، 111p.

(171) أيضاً: ص201.

حينما لا يكون متضمناً في الجسم الذي يحتويه، والذي بامكانه فيه وحده ان يمارس فعاليته[172].

وان النفس لانها جسم بالضبط. فهي بامكانها ان تتلقى تأثير الاجسام الخارجية الذي يؤدي بها إلى الاحساس[173].

وبالاضافة إلى الاحساس فإن ابيقور يقدم تفسيراً لفعل الوعي يبين فيه علاقة النفس بالجسم، فالنفس تعي طالما كانت متحدة بالجسم، وتتوقف عن الوعي حين تنفصل عن الجسم[174].

4 - الموت والخلود:

قدم ابيقور معالجة لقضية الموت والخلود في ضوء فلسفته الذرية الآلية فقد ذهب إلى أن الموت لا يستطيع ان يسبب لنا ألماً طالما كنا احياء، واما إذا متنا فاننا لا نتألم لاننا نفقد الوعي فلا نحس بالموت، لأنه إذا وجدنا باعتبارنا كائنات واعية انعدم الموت. واذا وجد الموت فاننا نعدم من الوجود[175].

ويرى ان اعتقاد الإنسان بخلود النفس بعد الموت يسبب له قلقاً، وشقاءً، وتأسيساً على هذا ذهب إلى أن لا معنى للخلود، ولا داعي للقلق بما يحصل للنفس بعد الموت لان الذرات التي تتكون منها النفس تنفصل عند الموت عن الجسم وتتناثر هنا وهناك. وتصبح عاجزة عن الوعي[176].

ويقرر في الاتجاه ذاته عدم الاهتمام بالحياة الاخرى. لانها هي التي تسبب للإنسان الكثير من الهموم والمخاوف ولنسمع كلمات ابيقور بهذا الصدد: «فلا شأن لنا بالموت ولا يهمنا أبداً لأن العقل فان»[177].

---

(172) ينظر: فرحان، محمد جلوب، النفس الإنسانية، ص128.

(173) ينظر: شارل فرنر، ص202.

(174) ينظر: Lucretius: op. cit, p111.

(175) ينظر: كريم متي، المصدر السابق، ص261.

(176) ينظر: فرحان، محمد جلوب، المصدر السابق، 219.

(177) أيضاً: ص129.

5 - لذة النفس ولذة الجسم:

يناقش ابيقور اللذة، ويميز بين نوعين منها، لذة النفس ولذة الجسم. وانه رجح لذات النفس لانها أكبر وابقى من لذات الجسم. ولعل ذلك يعود إلى أن لذة النفس تشمل عدا اللذة اللحظة الحاضرة. وذكرى اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة. في حين ان لذة الجسم محصورة في حدود اللحظة الحاضرة. انه ما من شيء أكثر خطأً إذن في رأي ابيقور من جعل اللذة حالة عابرة لا يمكن لها ان تكون قوام الخير الاعظم؛ إذ ان النفس في الحقيقة تخلص اللذة من قرار الزمان أو تجعلها دائمة(178).

إن رؤية ابيقور إلى لذة النفس على انها تشمل الماضي كله قد جعلته يرى ان النفس تستطيع بفضل حريتها، ان تستبعد الافكار التي تحزنها، وان تتجه بكليتها إلى الصور التي تمثل لها اللذة التي تذوقت طعمها. والنفس حينما تتعلق بهذه الصور تعلقاً قوياً. ترد إليها حيويتها التي كانت لها بالذات حينما كانت احساسات فعلية. وبذلك يصبح بامكاننا ان نتغلب على الالم الذي يعانيه جسمنا في الوقت الحاضر. لقد استطاع ابيقور نفسه في آخر يوم من ايام حياته حينما كان يتألم الماً طاغياً. يقول انه كان سعيداً كامل السعادة. لان آلامه كان يعوضها الفرح الذي كانت تحمله اليه ذكرى المحادثات التي كان قد اجراها مع تلاميذه(179).

ثالثاً: الأخلاق عند الابيقورية:

اهتمت المدرسة الأبيقورية بالفلسفة الخلقية أكثر من الموضوعات الأخرى حيث كانت اللذة الأبيقورية هي اللذة الجسمية التي تصل إلى السعادة حتما حيث قرر أبيقور أن اللذة هي غاية وان الوصول إليها يكون عن طريق وسيلة هي الفضيلة. والعقل والحكمة وهما وسيلتان توجهان الفضيلة إلى الغاية المنشودة ويؤكد أبيقور أنه لانستطيع وصف اللذة بالقبح

---

(178) ينظر: شارل فرنر، المصدر السابق، ص212.
(179) أيضاً: ص212.

أو الجمال أو أنها خير أنما كل لذة هي خير وعلى هذا الأساس يجب أن تكون كل وسيلة إلى هذه اللذة هي خير كذلك ونعني بذلك أن اللذة تمتلك عواقب ففي بعض الحالات تخلق اللذة ألماً وفي البعض الآخر تكون خالية من الألم وعلى هذا الأساس كان الهدف الأساس لمذهب أبيقور هو بلوغ حالة الطمأنينة لايعكر صفوها شئ قائم على الأعتدال حيث عدّ الرغبات قائمة من أختلاف الجسم أذن الخير الأسمى هو اللذة وهي أساس السعادة وتشمل على ما يأتي (180):

1 - لذة طبيعية ضرورية وهي أبسط اللذات تقوم بقية النزعات عليها وتمثل هذه اللذة لذات الجسم ويعد الحصول على هذه اللذة يكون من خلال أنفعالات الجسم الذي لايمكن السيطرة عليها الا بعد حصول هذه اللذة حيث يسكن الألم. مثال ذلك لذة الطعام أو شراب الماء وغيرها.

2 - لذات طبيعية صادرة عن نزعات طبيعية ولكن ليست ضرورية ولاتسكن ألم. مثال ذلك الملابس الفاخرة وغيرها.

3 - لذات صادرة عن نزعات لسيت طبيعية ولاضرورية لكنها تقوم بالنفس بناء على ظن باطل مثال ذلك الإنسان المغرور والمتكبر.

4 - لذات العقل وهي قائمة على تأمل لذات الجسم وليست أسمى منها وتمتاز بكونها تستطبع السيطرة عليها، لذلك نستطيع السيطرة على موضوعات تأملها.

وعلى هذا الأساس فألإنسان الفاضل يحصر همه في السعي لطلب ملذاته ويتجه كليا إلى الأبتعاد عن الفاعلية والمسؤولية لتمييزه بين اللذة الأيجابية واللذة السلبي ويعطي الأولوية للذة السلبية، أما الايجابية فتمارس في السعي لغاية تنطوي على طلب الشئ الذي نفتقر اليه وما أن يتم بلوغ الهدف حتى تتحقق لذة سلبية فتولد هذه الرغبة حالة من الأكتفاء والتشبع لذلك كانت الأخلاق عند أبيقور تمتلك صفة الحذر والفطنة وهي احادية الجانب وذلك سبب أغفاله الرغبة أو الشعور الشخصي بأعتباره صفة للسعي

---

(180) ينظر: كرم، مصدر سابق، ص216-217.

الايجابي وصولا إلى المعرفة بالذات. حيث أكد على صفة الأعتدال لغرض الوصول إلى حالة التوازن الذي لا يعكره شئ وهو أرفع اللذات ومن هذا نصل إلى أن تعريف أبيقور للفلسفة: على كونها الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار وأعطى مدلولاً لمفهوم الصداقة وعدّها أعلى من كل شئ على الرغم من أن الصداقة تدخل ضمن اللذات الايجابية وليست السلبية. وفسر الموت بأنه أضطراب النفس من خلال بالطبيعة وأن هذا الخوف جاء من خلال أرتباط فكرة الموت بالخرافات حيث إن الحكيم كما يقول أبيقور يعلم أن الأشياء تمتلك نظاماً فهو لايخاف من الظواهر الطبيعية ولا القدر وتصور الموت من فعل المخيلة حيث تتخيل الجسم الميت المتفسخ وتتخيل ظلمة القبر فيؤدي إلى الخوف والحكيم يعلم أن الموت فناء تام والوجود يقابل الموت، وإذ يوجد الموت نصل إلى العدم فأذن لاوجود للشعور بالخوف. كما ان الحكيم لايفكر ولا يندم على ما فاته لأن الخلود مستحيل فالمهم الحصول على السعادة والحصول على السعادة بمدتها بل بقوتها حيث إن المدة لاتزيد مدة قوة اللذة وأن أكبر قيمة عن اللذة الجسمية عند الأبيقورية، وهي اللذة العقلية حيث إن اللذة الجسمية تكون حاضرة بينما اللذة العقلية تجمع بين الماضي والمستقبل وخير لذة هي لذة هدوء البال وهي طمأنينة النفس وخير لذة أكد عليها أبيقور هي الصداقة وأكد كذلك على أن الفرار من الألم خير من السعي للحصول على اللذة ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين وأكدوا على الأعتدال، كما أن أبيقور يؤكد في مقولة حول الاحسان حيث يقول (أن تحسن خيرا من أن يحسن اليك) كما يقول (اليد العليا خير من اليد السفلى).

الحكيم عند أبيقور هو من يسيطر سيطرة تامة على رغباته حتى لاتدفعه إلى الضلال وأعتبر أبيقور القوانين السياسية شريعة من أجل حماية المجتمع من الحمقى والدولة نشأت من تعاقد أفراد المجتمع لذلك يجب أن نحترم القانون وأن نطيعه على أساس أن الأفراد في هذه المجتمعات هم الذين وضعوا القوانين فهي أذن ليست أوامر جاءتهم من مصادر خارجية وانما من ممثليهم.

المطلب الثالث

مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين

في القرن الأول قبل الميلاد وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بذلك أن ندخله داخل هذا الأطار من الروح اليونانية وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ونعني بها شخصية افلوطين.

أولاً: مصدر الأخلاقي الديني بين فيلون الاسكندري وافلوطين:

فيلون الاسكندري (25ق. م/ 54ب.م)[181] فيلسوف يهودي بنى تفكيره الفلسفي على التعميم في دراسة نصوص توراة وتأثره بنصوصها وحكمها، وبالاضافة إلى احاطته بالفلسفة اليونانية بصورة عامة والأفلاطونية ومدارسها بصورة خاصة، حتى انه كان يلقب بفيلون الأفلاطوني أو أفلاطون اليهود هذا بالاضافة إلى اطلاعه على الافكار الشرقية المحيطة به. ولهذا نراه من الفلاسفة المشهورين الذين نقلوا الافكار الاغريقية بصورة عامة والأفلاطونية بصورة خاصة إلى الشرق، فكان له اثره في الأفلاطونية المحدثة وفي التفكير المسيحي. أقام فيلون فلسفته على المزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، فرغم اخذه عن حكماء اليونان واعترافه بعبقريتهم وابداعهم في مجال الفلسفة الا انه يبدأ بالدين ونصوص التوراة ويؤولها على ضوء الفلسفة فهو يقول ان الحقيقة كلها موجودة في التوراة، لكنه يعترف أيضاً ان المذهب الأفلاطوني في توصل أيضاً إلى الحقيقة[182].

والفكرة الاساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له، يدبره عن بعد، إذ إنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط، وكذلك

---

(181) التكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص185.

(182) ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص16.

فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق الوسائط، التي تفصل بيننا وبينه، وهي تبلغه إلا عن طريقها، ولكل وسيط دور يؤديه وتتفاوت الوسائط نزولاً إلى الموجودات في انواعها.

والكلمة (Loges) هي الوسيط الاول، وهي ابن الله الذي يرى فيه مثلاً للعالم والذي يخلق العالم بواسطته، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم، ثم الملائكة ونفس الله، واخيراً القوات (Les Puissances) وهي اعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الاوامر الالهية(183)

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الالوهية بعد ادراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج انسيديموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ولا تلبث ان تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الاول أي كلمة الالة، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الالة بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عن اليقين الذي يصل اليه الصوفية والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالالة(184).

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلاً مفارقاً يكون بدوره وسيطاً جديداً لينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الاخرى ان تعبرها للوصول إلى الاله، وكذلك يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الالهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الاله. ومما لا شك فيه اننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرمسية التي ذاعت في مدرسة الاسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيلون في شرحه على التوراة فضلاً عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الاله وربطه للنفوس بعالم الالوهية إلا انه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والاله، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة اساسية في مذهب افلوطين.

---

(183) ينظر: ابو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، ص323.
(184) أيضاً: ص323.

ويرى بدوي ان فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكون الأشياء ابتداءاً من الاله أو المبدع الأول لأنه قال بالمقارنة المطلقة أو ما يشبهه هذا فيما بين الاله وبين بقية الموجودات فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الاله ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الاله وبالتالي لا تنفصل عنه وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه اقنوماً وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله وحيناً آخر بأنه مستقل عنه ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق ويخلط كثيراً بين (اللوغوس) وبين (الصوفيا) وما شاكل هذا من القوى الألهية الأولى التي قال بها[185]. أما افلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة واحكام كيفية صدور الموجودات عن الله وأن يبين كذلك اثار هذه القوى الألهية في الأشياء ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء هذا إلى إن فيلون وأن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية كما قال كذلك بفكرة الكشف والوجود عند التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده وعلى أي نحو يكون ولم يبين بوضوح لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية حالت هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله. وافلوطين وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية فإنه إنتهى إلى عد التجربة الصوفية تجربة الوجد هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية فمنذ البدء كان مزاج التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا إستطاع أن يبين ماهية هذه التجربة وأن يحددها كل التحديد وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الاله[186].

---

(185) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص111-112.

(186) أيضاً: ص113.

ثانياً: فكرة الصدور بين الفلسفة الشرقية وفلوطين:

إن الفلسفة الأفلاطونية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة حسب رأي بدوي فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية وأما المظهر الخارجي لها فإنه وأن كان يونانياً فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة وثانياً في إن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندوسية والفارسية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة (الصدور) خصوصاً كل هذه أفكار شرقية من «الفها إلى باءها» ففكرة الصدور وهي التي تلعب اخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في كل اجزاءها فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية وأن كانت اوضح في المذاهب الهندية، ولأن قيل حينئذ أن الأفكار الهندية لم يتصل بها افلوطين مباشرة إذ لم يسافر إلى الهند ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلق في الجو الذي وجد ابان ذلك العصر في القرون الأولى للميلاد بوجه اخص وكانت منتشرة إلى حد بعيد في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً فكان كافياً لأنتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في هذه الوساط فلا سبيل إذن إلى انكار تأثر افلوطين بالعناصر الفكرية الشرقية[187].

ثالثا: إشكالية الصلة بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين:

إن الناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وانها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة، فالبعض يقول ان المسيحية هي التي اثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة، حتى انه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هنا كثير من رجال

---

(187) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص115.

الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً اذ يعتبر دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول: ان الاحوال التي نشأت فيها المسيحية وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة،

احوال متشابهة أو واحدة فقد كان العالم اليوناني الروماني، ابان ذلك العصر، قد توزع القلق نفوس كل الذين يقنطون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي واصبح الناس من اجل هذا يائسين من كل شيء ويطلبون الخلاص بأي ثمن أو بعبارة ادق بأرخص الاثمان.

ولهذا كان لا بد ان تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الاكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الاحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها ان تدفع إلى ايجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث إن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به ادنى تعلق، بل يجب على الإنسان ان يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء(188). لكن إذا كانت الاحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والافلوطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا انه لا بد ان يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذه التشابه بين كل من المسيحية والافلوطينية المحدثة واننا لنجد في الواقع ان هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الاشياء المتشابهة بين المسيحية والافلوطينية، فالمسيحية وان كانت قد نشدت كالافلوطينية سواء بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان ان يعتمد عليها ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على اساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة واشخاص معينين.

---

(188) ينظرّ: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص116.

اما الافلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من اجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم اننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للأتجاه في الافلوطينية فيما يتصل بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد ان تنزل بالاله إلى مستوى الفاني بأن تجعل (الاول) أو الاله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء. والحال على العكس من هذا في الافلوطينية: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الالوهية، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية

ومن أجل هذا شعرت الافلوطينية منذ البدء باختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم انفسهم، حتى اننا لنجد ان كثيراً من الجهد قد انفقه الأفلاطونيون من اجل الرد على المسيحية، وانا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الاولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الامر، ثم انتقل من المسيحية إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذلته الافلوطينية خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس الصوري متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى انه ليمكن ان يقال ان الافلوطينية قد كونت اصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية، ثم ان الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول ان يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة التثليث في المسيحية، وبين ما نجده في الاقانيم الثلاثة عند افلوطين، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن «تاريخ مدرسة الاسكندرية»: (في جزئين؛ باريس سنة 1845): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند افلوطين، وذلك لأن افلوطين لا يقول بأن الاقانيم الثلاثة، هي الله، وانما يجعل هذه الاقانيم منفصلة عن المبدع الاول أو الواحد. ثم ان الصفات التي تضاف إلى الاقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً بيناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الاقانيم عند افلوطين، فليس ثمت تشابه في الواقع الا في الالفاظ فحسب، وان كنا سنجد فيما بعد ان فكرة التثليث بعد افلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الاقانيم الافلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن ان يكون داخلاً في

موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة افلوطين[189].

رابعاً: تأثير (الغنوص) في الأفلاطونية المحدثة:

ويذكر المؤرخون ان هناك عناصر أخرى كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويخصون بالذكر منها (الغنوص*) والتي كانت سائدة، في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد وبينها وبين الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الاولى، مسألة (الواحد) بوصفه مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن ان ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانيها مسألة (الصدور) وثالثها واخيراً مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد، فأن اصحاب مذهب الغنوص، وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلنتينوس، تقول: بأن الاله لا يمكن ان ينعت ولا يمكن ان يوصف، وهي بهذا اكثر تجريداً لفكرة الاله وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد اضاف إلى الاله صفة واحدة على الاقل وهي صفة الوجود، أما اصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون امكان نعت الاله بأية صفة من الصفات، ثم انهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن الواحد عال على بقية الاشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله افلوطين في فكرة

(189) ينظر: بدوي، ص117-118.

(*) الغنوصية: لفظ غنوصية يعني معرفة، ويقصد بها نمط معين في المعرفة لا يستند إلى العقل والاستدلال وانما إلى الحدس والذوق من اجل معرفة الآله بواسطة الاتحاد به، اتخذت الغنوصية عدة مظاهر في عصور من الفكر مختلفة ولكننا نكتفي بجانب منها يتصل بالمؤلفات الهرميسية، اذ تدل هذه المؤلفات على مجموعة اقوال لا تتخذ طابع محاورات أفلاطون التي تستثير الفكر يمنح سقراط القائم على التهكم والتوليد، ولا طابع دروس أرسطو، وانما تفترض هذه النصوص في السامع استعداداً روحياً معيناً من اجل التوجيه والارشاد والسمو الروحي - تماماً كطابع الكتاب الصوفية بالنسبة للمريدين، تلقى هذه الاقوال في خلوة لا في ندوة، اذاً انها تعاليم سرية بموضوع خلاص النفس الإنسانية في اتحادها بالاله، ومن ثم فإن الحكمة التي تلقن إلى المريدين تدور حول موضوعين رئيسين: النفس والآله أو بمعنى آخر: كيف تعرف النفس ذاتها معرفة تمهد إلى خلاصها. للاستزادة ينظر: بلوي: د. نجيب، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص104 وما بعدها، وكذلك ينظر: صبحي، د. احمد محمود، في فلسفة الحضارة، ج1 (الحضارة الاغريقية)، ص223.

الإله، أو المبدع الاول أو الواحد، ثم ان هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الاشياء (تصدر) عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا انهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الاسطورية إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة فيصورون المسألة كالولادة تماماً ويتحدثون عن ذلك في لغة الولادة. ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة (الصدور) فأنهم لن يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة وبهذا تفوق عليهم افلوطين[190]. وإلى جانب هذا يلاحظ انهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على اساس انها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم أيضاً يتحدثون في لغة اسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الاله، وأن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الاصيلة وهي ان المادة أو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الاول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ ان المذهبين كانا متعاصرين، بل لا ندري على وجه التحقيق: هل عرف افلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير اننا نستطيع ان نؤكد ان التراث في كلا المذهبين واحد فقد تأثر مذهب الغنوص بالافكار اليونانية من فيثاغورية محدثة والافلوطينية، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الاسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون، وسواء أكان هذا التاثير بطريق مباشر أم غير مباشر فإنه من المؤكد على كل حال ان المصادر كانت واحد بالنسبة إلى كل من افلوطين والمذاهب الغنوصية، فليس ثمت مانع إذن من ان يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وان العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك[191].

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين افلوطين غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، إذ يميل بعض المفكرين إلى ارجاع التأثيرات الافلوطينية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة، ثم أفلاطون وأرسطو واخيراً فيلون، وعلى كل حال يمكننا القول ان الافلوطينية كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت البيئة في ذلك العصر.

---

(190) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص118-119.

(191) أيضاً: ص119-120.

الباب الثاني

النفس وآليات الكمال الإنساني
عند ابن سينا

أ. د. عامر عبد زيد*

مقدمة

إن الغاية التي تكمن خلف هذا الفصل هي كشف الأثر الذي تركه الفيلسوف العربي (ابن سينا) في هذا الموضوع (النفس) ولتحقيق هذه الغاية علينا كشف الظروف التي ساعدت على ظهور اثر ابن سينا خصوصاً إذا علمنا أن ابن سينا صاحب موقف متميز له خصوصيته في مبحث النفس من المناسب استعراض المشكلة التي وقف إزاءها الفلاسفة المسيحيون في تلك المدة إذ وجد هؤلاء انفسهم بين الآراء اليونانية متمثلة بأبرز شخصين هما أفلاطون وأرسطو وكان لكل منهما موقف ورؤية جعلت الأخذ به يوقع الفكر المسيحي في أشكال معرفي وعقائدي وهذا جعلنا نبحث في مسألة النفس والفردية بشكل مركز في الفكر اليوناني بوصفه الأصل مبينين الظروف التي دفعت اليونان إلى القول بتلك الآراء بين جوهرية النفس عند أفلاطون من جهة وبين موقف أرسطو الذي ينظر إلى النفس بوصفها صورة للبدن والظروف التي كانت وراء تلك الأقوال خصوصا إذا ما علمنا أن (حدث

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الكوفة.

الموت) صاحب تأثير كبير في الفكر اليوناني دفع هؤلاء إلى استكمال مباحث من سبقهم في هذا المجال فجاءت تجربتهم عاكسة لمواقف اتصفوا بها واصبحوا مصدر التأثير في الذين جاءوا بعدهم. ومن ناحية أخرى كان ذلك الوضع الاجتماعي قد شجع أنماطاً محددة من التفكير والبحث في الفكر اليوناني كل ذلك ترك أثره في تصورات اليونان للنفس.

أما مسألة الفردية، فقد كان للفكر اليوناني انطلاقا من الموافقة السياسية والدينية على تصور محدد خلاله يؤكد على ما هو كلي على حساب ما هو جزئي، فكانت الظروف السياسية والفكرية ذات تأثير كبير في موقف اليونان من الفردية من خلال الولاء الكامل للدولة (المدنية) الذي أقامه هناك وظهر هذا لدى أفلاطون بتفضيل المثال على الفرد الجزئي وعند أرسطو بتفضيل الكلي على الجزئي والماهية على ما هو متغير. فكان مقياس العلم الكلي.

تلك الأفكار سرعان ما ضعفت وانتابها الفتور مع غياب دولة المدينة ونمو الإمبراطورية فظهرت (الفردية) خصوصا في المذاهب الأخلاقية كالكلبية والرواقية والابيقورية.

لاشك في أن البحث في موضوع النفس لدى ابن سينا يستوجب كشف البنية التحتية له والتي سوف تتفاعل مع تصورات ابن سينا الأخرى، وثمة مرجعيات اعتمد عليها منها الآتية :

أولاً: تصورات الفكر الفلسفي اليوناني :

التي عكست الواقع الاجتماعي وارتباطه (بحدث الموت)، وما أقامه الفلاسفة من معنى يقترب أو يبتعد عن المرجعية اللغوية والدينية للنفس في الفكر اليوناني، الذي تشكل لديه جملة تصورات :

التصور الأول: عملي يأخذ بالوجهة الطبيعية ظهر في الفلسفة الايونية، بتأثير سيطرة (الرجل الفني) على الطبيعة، ذلك الرجل الذي كان عضوا في مجتمع حرفي، وكان هذا التصور (الذي ينظر إلى النفس على أنها تعني (مبدأ الحياة) وهو الذي يخرج عند الموت مرتبطاً بالنفس، أو بالدم تجري

الحياة مع جريانه أما ما يبقى بعد الموت فليس هو إلا خيال يتشابه من الخارج مع الكائن الحي، ولكنه لا يمكن الإمساك به ضعيف كالظل واخرس)[1].

فقد كان موقفه من الموت بوصفه ذروة الحياة وقمة اكتمالها وأخر المحن التي يتعرض لها والاختيار الحقيقي لقيمته من خلال الإحساس الحقيقي بالواجب اتجاه المدينة والاستعداد للتضحية بالحياة من اجل رخائها حتى يحصل أما على الشهرة أو منحة الخلود من قبل الآلهة[2]. ونجد هذا يعود إلى هوميروس.

أما **التصور الثاني**: وهو الرياضي الذي يأخذ بالوجهة الميتافيزيقية، وهو الذي مثلته الرؤية التي تنتمي إلى الديانة غير الرسمية التي دأبت على ممارستها الجماعة الاورفية والتي تقترب جذورها في عبادة (ديونيزوس) فهي تجاوزت الموقف الرسمي القائم على العبودية وتقترب من علاقة الاتحاد تكفل الإنسان المشاركة في السعادة الإلهية ومن هنا (قالوا بخلود النفس ويؤكدون أن الموت هو الباب المفضي فحسب إلى حياة أخرى)[3]. وهذا التصور للنفس (فقد يتصف بأنه تخيلي انفعالي سيكون أساسا للدين والفلسفة والعادات والأخلاق وهو يعتمد اللغة بوصفها وسيلة للتجديد فعالة فكانت اداة للانفصال عن الواقعي عبر فعالية التجديد التي تبتعد عن الواقع مكتفية بذاتها[4] قد يكون التصوران متداخلان إلا أننا فصلنا بينهما إجرائيا حيث هناك تمايز في المنهج والرؤية التي ينطلق منها وقد ظهر في أعمال الفلاسفة اليونانيين إلا أننا نجد الأمر يبلغ كماله مع أفلاطون وأرسطو اللذان كانا ذا تأثير مباشر على ابن سينا.

---

(1) جاك شورؤف، الموت في الفكر الغربي، ت كمال يوسف، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الاداب، الكويت ص35، انظر ادلف جيجن المشكلات الكبرى.

(2) المرجع السابق، ص35-36.

(3) المرجع السابق، ص52، وانظر حسام محي الدين الالوسي من الميثولوجيا إلى الفلسفة، بغداد، 1986، ص126.

(4) بنيامين فارفين العلم الاغريقي، ج2، القاهرة، 1958، ص47.

أما أفلاطون فقد كان ينتمي إلى التصور الثاني حيث هيمنت عليه الرؤية القائمة على التجديد والمعتمدة على اللغة والمنطق بوصفها منهجاً فسقراط الذي يرى (لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقة يكتشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وإن غاية العلم إدراك الماهية أي تكوين معان تامة الحد) فهو (أول من طلب الحد الكلي طلباً مفرداً توصّل اليه بالاستقراء، وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء، ويرى القياس بالحد فالفصل راجع إليه)[5]. وقد اثر هذا على أفلاطون مثلما سوف يؤثر على أرسطو (فسقراط موجد (فلسفة المعاني) أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة ويرى سقراط الإنسان روحاً وعقلاً يسيطر على الحس ويديره والقوانين العادلة صادرة عن العقل)[6] وقد اثر ذلك في أفلاطون على مستويين:

المستوى الأول: ففي الوقت الذي كان (طريق سقراط الوحيد هو البدء بالجزيئات والانتهاء إلى المفاهيم عن طريق الاستقراء، بينما أضاف أفلاطون اليه طريق القسمة الذي يبدأ من المفهوم الكلي ويهبط بالتقسيم إلى الأنواع والجزئيات، فخلق بذلك منهجاً جدلياً تتقابل فيه عمليتان أو حركتان فكريتان واحدة صاعدة وأخرى هابطة، وهذا ما أطلق عليه فيما بعد اسم الجدل الصاعد والجدل النازل)[7].

والمستوى الثاني: تأثر بالرؤية القائمة على التخيل وهي العائدة إلى الاورفية القائمة على التناسخ وان الروح تسجن في الجسم تغادره بعد الموت، وقد تصور أفلاطون الروح خالدة فهي مستقلة عن الجسم تهب الحياة له، وهي العنصر الإلهي الذي لا يتغير بينما يمثل الجسم العابر

---

(5) يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، الطبعة الجديدة، بيروت، (د. ت)، ص52، وانظر حسام محي الدين الالوسي الفلسفة اليونانية قبل سقراط، بغداد، 1990، ص123.

(6) المرجع السابق، ص53.

(7) صلاح فليفل عايد الجابري، المعرفة بين التصور والتصديق، رسالة دكتوراه، جامعة الكوفة- كلية الاداب محفوظة، 1995، ص11.

المتغير الفاني[8] ويثبت ذلك بان (من يستمر في تحريك ذاته دائماً لا بد أن يكون خالداً في حين الذي يحركه غيره فأنه إنما يتحرك بغيره)[9] فالعلاقة هنا كعلاقة الربان بالسفينة وهذا عائد إلى طبيعة النفس الخالدة (لذا- يجب أن تبقى حية بعد مفارقتها للجسد.

أما أرسطو: - فقد كان في شبابه قريب من أفلاطون[10]. إلا أنه اتخذ موقفاً مغايراً فيما بعد على مستويين:

المستوى الأول: نجد انه جعل للكليات مفاهيم عقلية مستمد من الجزيئات بالاستقراء وهي تحتاج إلى الجزئيات في وجودها بينما لا تحتاجها الجزيئات في وجودها بل تحتاج في العلم بها لان العلم التصوري الكامل بالجزئي يتم بالكلي فالجزئي هي الجواهر الأولى التي يبدأ بها التصنيف بينما الكليات هي الثواني[11].

أما المستوى الثاني: حيث إنه لم يسمح للمادة والصورة بوجود منفصل في الكون على وجه العموم كذلك في الإنسان، ولم يعد ينظر إلى النفس على أنها زائر غريب سجن موقتاً في الجسد وأن النفس والجسد صاراً جانبين لشيء واحد[12] أن أرسطو يجعل دراسة النفس جزءاً من العلم الطبيعي من خلال أيجاد تصورٍ جديدٍ هو الصورة والمادة، القوة والفعل، الفاعل والمنفعل (انه أذن يطلب في علم النفس أمرين: الأول جوهر النفس ما هي والثاني أحوالها ومظاهرها)[13]. ثم انه نظر إلى النفس على أنها مبدأ الكائن الحي (أي مبدأ الحياة)، بها المحل الأول مصدر الحركة الحية في

---

(8) اتيان جلسون روح الفلسفة المسيحية ص335، وانظر محمد جلوب فرحان، النفس الإنسانية، دار الكتب، جامعة الموصل 1986 ص108.

(9) المرجع السابق ص334، وانظر ديورانت قصة الفلسفة، ت: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ت)، ص234.

(10) المراد بذلك اعمال الشباب مثل محاورة (ادريمولين) أرسطو، النفس المقدمة، ص20.

(11) صلاح فليفل، المرجع السابق، ص90.

(12) بينامين مارفين، المرجع السابق، ص149.

(13) أرسطو النفس، ص22.

كل كائن.. فإذا كانت الطبيعة تمزج بعض العناصر بالبعض الأخر لتجعل الحياة بها ممكنة، ولكنه لا يعبر حياً بالفعل إلا حين تحل فيه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس، وهي مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين. أن النفس كما كانت لدى فيثاغورس، وأفلاطون كائناً شخصياً مفارقاً للجسم، حال ينتقل من جسم إلى جسم ولكنها في الجسم كالنظر في العين توجد معه[14]. (فالنفس عند أرسطو لا تفارق الجسم، فهي صورة هذا الجسم، لان أي جسم طبيعي مركب من صورة ومادة لا فكاك بينهما) فهو هنا يستفيد من معنى النفس Psyche فهو يعني باليونانية شيء قريب من لفظ (شعور) وفي الكتابات الفلسفية فأنه يدرك على ما يجب ان تسميه (مبدأ الحياة) وتعد النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[15]. اما خلود النفس فإن أرسطو يرى أن القوة النظرية هو الجزء الوحيد من النفس الخالد (انه يبدو هنا نوع من النفس وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم كما يفارق الأزلي عن الفاسد[16].

ثانياً: التصورات في الفكر العربي قبل وبعده:

يمكن أن نلمس تصنيف النفس بالشكل الآتي:- قال أبو إسحاق: (النفس في كلام العرب يجري على ضربين أحدهما قولك: (خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه والضرب الأخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقة الجمع من كل ذلك انفس ونفوس)[17].

- (والنفس الروح خرجت نفسه، والنفس الدم يقال سالت نفسه،

---

(14) المرجع نفسه، ص23.

(15) المرجع نفسه، ص26.

(16) محمد علي ابو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ص155، وانظر فرنر شارل، الفلسفة اليونانية ت: تيسر شيخ الأرض، بيروت، 1968 ص105.

(17) ابن منظور لسان العرب، تحقيق يونس خياط، ونديم مرعشلي، دار لسان العرب بيروت (د. ت) قارن نفس، وانظر الزبيدي تاج العروس، القاهرة 1303هـ جـ4، ص26 وما بعدها.

والنفس الجسد ويقولون ثلاثة (انفس) فيذكرون لأنهم يريدون بها الإنسان)[18]. هذا على المستوى اللغوي اما إذا بحثنا عن الرؤية الدينية قبل الإسلام عند العرب، إذ هذه التصورات اللغوية تحوي تلك التأملات القديمة في قضية النفس والتي نود عرضها باختصار إذ يمكن القول (إن الإنسان عينه في معتقدات العرب القدامى هو نفس، وهو مناط بروحين أو بنفسين أساسيتين إحداهما تسكن الدم وتسيل معه وتستمع بعمر معين. ويبدو أن حياتها الثانية في القبر تحولها إلى (بومه) يدلان على انتمائها إلى العالم السفلي. لكننا أقل علماً بحالة النفس الأخرى، فقد يكون مقرها إلى الحنجرة، فتغادر الجسم مع أخر نفس وعندئذ قد تنتشر في الجو، أو قد ترجع إلى المصدر المقدس. أن مصيرها غير الأكيد من شأنه الإيحاء بعلاقة ما مع العالم العلوي.

أما المعنى الأخر من الروح اللغز التي لا نعلم عنها إلا قليلاً فاستعمالها المحدود في القرآن والذي يبين أن المقصود مفهوم احدث اقل تداولاً وربما مستعاراً مضافاً إلى تصورات اقدم ذات صلة بالنفس. فعلى الرغم من تبدل المنظار الذي أحدثه الإسلام، ومن الصعب القول أن هذا اللفظ كان مجهولاً لدى العرب الأقدمين.

أما المعجميين يشتقونه من فعل (روح) الذي يعني راح، ذهب ابتعد ويرى المسعودي ان الروح هو النسيم الذي يوجد داخل الجسم البشري، والذي يصدر عنه التنفس وعند النبطيين وعند الفينيقيين، يحيا أيضاً مبدأين مماثلين للنفس عند العرب. فمن جهة النفس، أي نفس الفرد النباتية، التي تظل متعلقة بالقبر فتجدي تغذيتها من القرابين، ومن جهة ثانية الروح، أي النفس الروحية التي تعد فيضاً مباشراً من الالوهية[19]. حسب هذا التصور فإن النفس تهبط إلى العالم السفلي وترتفع نفس أخرى إلى العالم العلوي

(18) محمد ابن ابي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص672.

(19) يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، قبل الإسلام وبعده ت: خليل احمد خليل دار الطليعة، بيروت، 1996 ص(101-102-103).

مبينة على هذا النحو وبشكل ضمني، أنها بهذا الانقسام في ما وراء القبر، على صورة القدسي[20].

أما إذا بحثنا عن تصورات النفس في القرآن الكريم والذي يشكل سلطة مرجعية فاعله في الفكر العربي الإسلامي نرى أنها ترد في المعاني الآتية:

كانت قريبة من المرجعية اللغوية:

إذ نجد القرآن الكريم يعطيها الدلالة على الاشارة إلى أشخاص بالذات الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ﴾ [الكهف: 6] وتفسيرها: ويبخع نفسه وحداً عليهم، وتلهفاً على فراقهم، وقرى باخع نفسك على الاصل وعلى الإضافة: أي قاتلها ومهلكها)[21]

1 - وقد وردت النفس بالقرآن الكريم في الدلالة على أن النفس أمر خاص في الإنسان ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يُوسُف: 53].

2 - وقد وردت النفس بالقرآن الكريم في الدلالة على اصل البشر لواحد بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [الأعرَاف: 189].

3 - وقد وردت النفس بالقرآن الكريم في الدلالة على الذات الإلهية كقوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾ [المَائدة: 116].

وعن اوجه الالتقاء والاختلاف بين موقف العرب في الجاهلية وبين موقف القرآن الكريم من النفس (يمكن القول أن القرآن يسلم بوجود مبدأين أساسيين في جسم الإنسان النفس والروح فقد يكون موقفه مماثلاً لموقف العرب القدامى الذين رأوا أن النفس مزدوجة. ولكن حين ننظر في اصطلاح القرآن من منظار معين، نراه مناقضاً للعقائد السابقة للإسلام، وعليه فيما كانت تعد النفس بمنزلة قوة حيوية مفعمة في الدم ومسؤولة عن حياة الجسد، صارت في القرآن مبدأ روحياً عاقلاً مسؤولاً عن أعمال الإنسان في المقابل الروح بمعنى نفس، التي كانت جزءاً من القدسي، تضطلع بدور

(20) المرجع نفسه ص104.

النفس الحيوية. لا شك، بعد توحيد القوى الخفية، لم يعد في الإمكان القول أن إحدى (النفسين) تنتمي إلى العالم العلوي وان الأخرى تنتمي إلى العالم السفلي. فيما ترجع الروح إلى الله أي إلى الفلك السماوي حيث تقيم إلى يوم القيامة)[22]. يظهر هذا التمييز بين القرآن الذي يظهر مختلفاً عن التصورات لدى العرب القدماء (يذهب القرآن إلى أن النفس وليس الروح هي المسؤولة عن أعمال الإنسان، فهي التي ستعبر عن الشخص يوم القيامة وبالتالي فالنفس هي التي تعاني في القبر التجربة الأولى لما ينتظرها في نهاية العصور. أما الروح فمصدرها الله خالقها وواهبها، وأنها قد تكون ملاكاً، نعمة فيضاً ألهيا، وحتى اقنوماً. وقد تكون ذات طبيعة الطف واشف من النفس لكنها مع ذلك هي المبدأ الذي يمنح الحياة للجسد وهذان المبدءان لا ينطبقان أبدا على الحيوان، ولكن بينما تعزى النفس للإنسان فقط فإن الروح التي تصدر عن الله تعطي الحياة وتبلغ الوحي وتنشر خيرات وبركات[23]. وفي هذا يقول ابن عباس أن في الجسم البشري روحاً ونفساً، يفصلهما شعاع شمسي عن بعضهما، المبدأ الحيوي (الروح) من جهة، والمبدأ العقلي (النفس) من جهة ثانية عند الوفاة يسترجعها معاً ولكنه يستدعي النفس فقط أثناء النوم[24].

ثالثاً: تصورات ابن سينا لمفهوم النفس:

بعد هذا التأصيل لمفهوم النفس في المرجعية اللغوية والدينية في النص الكريم نود تناول تصورات ابن سينا للنفس وقراءته للمرجعيات الفلسفية

---

(21) أبو القاسم الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاتاويل في وجوه التأويل، م2، دار المعرفة بيروت، (د. ت) ص273.

(22) يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، ص118.

(23) المرجع نفسه، ص117.

(24) البيضاوي انوار التنزيل وأسرار التأويل، القسطنطينية 1303هـ، جـ2، ص361 بواسطة يوسف شلحد بنى المقدس عند العرب ص117، والذي يشير في هامش ص6 ان في القرآن الله يسترجع النفس عند الوفاة، والحال يلاحظ (ان العقيدة السائدة، تقول الله عند الوفاة يسترجع النفس من الإنسان (الروح) التي وضعها فيه عند الولادة وانه لا يعيدها اليه الا لكي يبعثه).

السابقة له وكيف حاول ان يقرأ تلك المرجعيات انطلاقاً من التصورات الإسلامية. يقدم لنا ابن سينا تصوراً للنفس ذا بعدين بعداً سماوياً وبعداً ارضياً يقيم بين الاثنين تفاوت في الوجود. لكن يجعل بين الاثنين اتصالاً في سلسلة الوجود فيقول في كتاب الاشارات والتنبيهات (إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في المعنى، فالمعنى المشترك قولنا كمال أول لجسم طبيعي[25]

ويقول في حد النفس: النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة. فحد المعنى الاول، انه (كمال اول جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) وحد النفس بالمعنى الاخر، انه جوهر غير جسم هو كمال محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملائكية[26].

ويحلل ذلك في الاشارات والتنبيهات قائلاً: (النفس الأرضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي: ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسيطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي، والنمو، والتوليد، والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك فتحصل النفس السماوية هو أن يقول بعد قولنا لجسم طبيعي: ذي ادراك وحركة تتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل[27] وتظهر لنا النفس في التراتبية التالية:

أولاً: وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذي والنمو والتوليد.

ثانياً: وظائف يشترك فيها الحيوان مع الإنسان ولاحظ فيها للنبات فعل الاحساس والتخيل والحركة والإرادة.

---

(25) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، جـ2، ص290.

(26) ابن سينا، رسالة الحدود ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الامير الاعسم، ص24-23.

(27) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، جـ2، ص291، والنجاة، ص197.

ثالثاً: وظائف تخص الإنسان وحده، وهي وظائف العقل والإدراك الحسي[28] هكذا يكون (قد نظم علم النفس بحصر المعنى وفق مبدأ التدرج هذا، وإذا ما دفع تناول النفس الحيوانية والإنسانية معاً وجد أنهما يفرضان سلسلة من القوى سائرة من التي تعطي الإحساس الجافي حتى التي تقوم غايتها على الإشراق الصوفي[29] ويصف هذا التدرج قائلاً: فالقوى التي تصدر عنها وظائف القسم الأول تسمى نفساً نباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتولد وينمو ويتغذى فالكمال: هو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته، أما في ذاته فكصورة السرير فإنه كمال لخشب السرير بها وأما في صفاته كالحركة فأنها كمال للجسم المتحرك لا يتم إلا بها. فالكمال الأول ما يتم به النوع أما الكمال الثاني يتبع النوع من عوارضه فالكمال الأول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات، وأما الجسم فالمراد به الجنس أي الطبيعة المجردة عن الفصل، وهي المادة وأما آلالي فيجوز رفعه على انه صفة كمال أي كمال أول ذو آله، ويجوز جره على انه وصف لجسم أي جسم مشتمل على الآلة والثاني أظهر وأيا ما كان فليس المراد بالالي اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبية والماسكة وغيرها، فإن آلات النفس بالذات القوى، ويتوسطها الأعضاء[30].

أما القسم الثاني والقوى التي تصدر عنه تسمى نفساً حيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة[31]

أما الوظائف القسم الثالث تسمى نفساً إنسانية، وهي كمال لجسم طبيعي آلي. ومن جهة ما يعقل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكري والاستنباط

---

(28) محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف، ط2 1961، القاهرة، ص33.

(29) البارون كارادوفو، ابن سينا، ص205.

(30) ابن سينا الاشارات والتنبيهات، ص290.

(31) ابن سينا النجاة، ص196، وانظر الاشارات والتنبيهات، ص290، ومحمود عثمان النجاتي الإدراك الحسي، ص31.

بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية(32). والمتقدم من هذه النفوس الثلاث يوجد في التالي، بحيث إن نفس الحيوان تشمل أيضاً النفس النباتية، وأن نفس الإنسان تشمل أيضاً النفس النباتية والحيوانية.

بالامكان تقريب هذه الفكرة بهذا الرسم التوضيحي إذا جاز لنا ذلك فهناك ثلاث دوائر كل دائرة محتواة في الدائرة الأخرى حيث الدائرة الصغرى تمثل النفس النباتية محتواة في دائرة اكبر منها هي النفس الحيوانية ثم داخل الدائرة الثالثة التي هي النفس الإنسانية فهذه الدوائر الثلاث هي النفس داخل الجسم الطبيعي الآلي.

وهذا الكلام قال به أرسطو من قبل (المتقدم موجود بالقوة دائماً في التالي سواء ذلك في الأشكال أم في الكائنات الحية، فمثلاً المثلث موجود في المربع والنفس الغاذية في النفس الحاسة)(33)

وتتشعب من هذا القسم الأول تقسيمات أخرى فرعية إذا ما درسنا وظائف كل نفس من هذه الأنفس الثلاث في دراسة مفصلة

أ - النفس النباتية تحتوي على ثلاث قوى نفسية هي:

1 - الغاذية: - (تفعل الغذاء وتورده، بدل ما يتحلل).

2 - المنمية: - (تزيد في جوهر الاعضاء الاصلية طولاً وعرضاً وعمقاً).

3 - المولدة: - (تعطي المادة صورة الشيء والموضع المتهيئ لقبول فعله).

ب - النفس الحيوانية:

وهي مرحلة انتقالية بين النفس النباتية والنفس الإنسانية، وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: قوة مدركة ومحركة والمحركة على قسمين أما محركه بأنها فاعلة والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية

(32) ابن سينا الاشارات والتنبيهات، ص292، والنجاة ص119، ومحمود عثمان نجاتي المرجع السابق، ص33.

(33) أرسطو، النفس، ت: احمد فؤاد الاهواني، الاب جورج قنواتي، ط2، القاهرة، 1962، ص112 ومحمود عثمان نجاتي المرجع السابق، ص32.

والشوقية، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل، صوره مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي تذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية، أو نافعة طلباً للذة، وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً. وأما القوة المحركة على انها فاعلة، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، ومن شأنها ان تشيخ العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولاً فتعير جهة الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

أما القوة المدركة فتنقسم إلى قسمين فإن منها تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان فمنها البصر وهي قوة مرتبة من العصب المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون، المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة. ومنها السمع، وهي قوة مرتبة في العصب المعرق في الصماخ ندرك صورة ما يتأدى اليه بنموذج الهواء المنضغط بين فارغ ومفروغ، مقاوم له انضغاطاً بعنف، ويحدث فيه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور، الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بالشكل نفسه، ويمارس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع[34] يتبع ابن سينا في دراسته النفسية المنهج التحليلي فيحلل الوظائف النفسية[35]. لكن من الملاحظ أن ابن سينا في تقسيمه لوظائف النفس في الأساس سار على تقسيم أرسطو نفسه، ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة فيقول أرسطو بثلاث حواس باطنه هي الحس المشترك والتخيل والذاكرة[36] ولقد كانت نظرية ابن سينا في الإحساس هي في حقيقة الأمر

---

(34) محمد عثمان النجاتي، المرجع السابق، ص32.

(35) ابن سينا، النجاة، ص197، وممكن أن ترجع إلى الفارابي، فصوص الحكم، ص74-75، وعيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة ضمن (مبادئ الفلسفة القديمة) القاهرة 1910، ص16 حيث تناول هذا الأمر من قبل.

(36) يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص208-211 وانظر محمد عثمان النجاتي، الإدراك الحسي، ص37.

نظرية واحدة تنطبق على كل من الإحساس الظاهر والباطن في شيء من الاختلاف، الذي هو في الواقع اختلاف في الوسيلة لا اختلاف في الماهية.

فعلى مستوى الوسيلة نجد ابن سينا يرى الإحساس الظاهر بأنه أدراك صورة المحسوس الخارجي نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوس، فهنا يظهر لنا هذا الاختلاف في الوسيلة بين الإحساس الظاهر والإحساس الباطن.

أولاً: أن من شروط اللازمة لحدوث الإحساس الظاهر حضور المحسوس الخارجي عند عضو الحس وتأثيره فيه(37). أي أن المؤثر الخارجي شرط ضروري في حدوث الإحساس الظاهر لكن الامر في الحس الباطن على خلاف ذلك لاننا نتخيل صور المحسوس ونتذكرها في غياب المحسوسات أنفسها وبدون وجود أي مؤثر خارجي كما هو الحال في لأحلام أثناء النوم.

ثانياً: أن من شروط الإحساس الظاهر اختلاف المحسوس وعضو الحس في الكيفية إذ الإحساس الظاهر يحدث عن فعل المخالف في المخالف لان عضو الحس الظاهر ينفعل عما يخالفه في الكيفية فيستحيل إلى مشابهته، فإذا استقرت هذه الكيفية في عضو الحس امتنع الإحساس(38). وهذه النظرية التي تصح في الحواس الظاهرة ولا يمكن تطبيقها على الحواس الباطنة. التي لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجية، بحيث يتعذر القول بأن الإحساس الباطن حادث عن تأثير المخالف في المخالف كما هو الحال في الإحساس الظاهر.

ثالثاً: رأينا انه من الضروري في الإحساس الظاهر وجود وسط بين المحسوسات الخارجية، وبين أعضاء الحس الظاهرة، ينتقل خلاله التأثير من المحسوس إلى عضو الحس(39). أما فيما يتعلق بالحواس الباطنة فلا

---

(37) محمد عثمان النجاني، المرجع السابق، ص51-52.

(38) المرجع السابق، ص55-56.

(39) المرجع السابق، ص59-61.

لزوم لوجود هذه الأوساط، لأنها لا تدرك موضوعها عن بعد مثل البصر والسمع والشم[40]. لكن هذه المقارنة لا تشير إلى غياب الانسجام بل أن نظرية الحواس الباطنة ليست في حقيقة الأمر إلا امتداداً منطقياً لنظرية الحواس الظاهرة، وهنا نلاحظ أمرين:-

1 - التأكيد على وحدة النفس أن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة[41] وهذه القوى الكثيرة ليست دليلاً على الفرقة وذلك يجعلنا إزاء خيارين (فأما أن يكون كل واحد منها شانه أن يستحيل باستحالة الأخر أو يكون شيء واحد هو الذي يجمع هذه القوى وكلها تؤدي إليه فتقبل كلى كلها ما يورده، فالأول محال لان كل قوة فعلها الخاص بالسيء الذي قيل انه قوة، وليس يصلح كل قوة لكل فعل، فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس، بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي القسم الثاني وهو انها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد)[42].

2 - يلاحظ ان ابن سينا في دراسته للوظائف النفسية يعتمد المنهج التحليلي، فيحلل الوظائف تحليلاً دقيقاً ويصنفها تصنيفاً شاملاً يستقصي فيه جميع أقسامها ويتبع كذلك المنهج التركيبي فيدرس الوظائف النفسية في ترتيب متصاعد من ابسطها إلى أكثرها نمواً وكمالاً[43]. وهذا ما سوف نعرض في دراستنا للمعرفة لدى ابن سينا.

ج - النفس الإنسانية

سوف يتناول ابن سينا النفس في جوانب عديدة منها توصيف بنية النفس الإنسانية ويعمل على إثبات جوهرية هذه النفس من خلال الأدلة التي يقدمها لنا.

أولاً: بنية النفس الإنسانية يعرف ابن سينا النفس بقوله: (هي الكمال

---

(40) المرجع السابق، ص137-138.

(41) ابن سينا النجاة، ص228.

(42) المرجع نفسه، ص228.

(43) محمد عثمان النجاتي، المرجع السابق، ص33.

الأولى لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[44].

والملاحظ أن النفس الإنسانية تحتوي الحلقات السابقة إلا أنها تتميز عنها بالإدراك وتراه يحدد هذا الحد في (احوال النفس) بتعريفه للنفس: هي كمال النوع من الأجسام الطبيعية فيتعين على ما يصدر عنه من الفعل الذي صدوره عنه بآلات فيه، فتكون النفس كمالا ولا لجسم طبيعي آلي، أو الجسم ذي حياة بالقوة شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء وإنما يحيا بإحساس وتحريك في قوته فهذا هو حد النفس[45]. وقد قسم النفس على العموم إلى أربع قوى ممكن أن نلمس بالأتي:-

1 - القوة الفاعلة بالتسخير فعلاً إحدى الجهة مخصوصة باسم الطبيعة.
2 - القوة الفاعلة بالتسخير فعلاً فتكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية.
3 - القوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عليها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحيوانية.
4 - القوة الفاعلة بالقصد والاختيار فعلاً احدى الجهة، والنسبة مخصوصة باسم النفس الملكية[46].

---

(44) ابن سينا، النجاة، ص179، وانظر: تعريف (محمد علي ابو ريان) تعريف (الكمال) عند ابن سينا: (يعرف ابن سينا النفس بأنها (كمال) وانما يرجع إلى أن النفس تعد كمالاً من جهة القوة التي يستكمل بها أدراك الحيوان، وتلك التي تصدر عنها الفاعلية، وكذلك فإن النفس (الكمال) والنفس التي لا تعارف كمال بهذا المعنى.

أما بأنها كمال (أول) فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعاً، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع. كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بنسبة للإنسان والنفس كمال أول للجسم بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعي مثل الكرسي، انظر محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص307.

(45) ابن سينا، أحوال النفس، رسالة في النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ط1 دار احياء الكتب العربية، القاهرة 1952 ص56.

(46) المرجع السابق، ص49.

وهنا يؤكد (وجدنا هذه القوى تشترك في اسم النفس ولكن لا يعمها حد واحد للنفس آلية)[47]. ومن هنا يحدد موقع النفس من باقي القوى ثم يحدد بنيتها في كتاب النجاة حيث يقسم قوى النفس الناطقة الإنسانية إلى: قوة عاملة، وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم واعتبر القوة العاملة المحركة لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية[48]. ويعتبر ابن سينا هذه القوة هي القوة التي تتسلط على سائر قوى البدن، على حسب ما توجها لقوى العالمة[49] والنفس جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين جنبه هي تحته، وجنبة هي قوته (...) ولهاتين الجنبتين قوة تنتظم بها العلاقة بينه وبين تلك الجنبة، فالقوى العاملة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته (...) أما القوة العالمة فيقول عنها: بأنها القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي فوقه. ويقول ان للنفس وجهين: وجه إلى البدن ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن تكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر به[50] وهو يجعل هاتين القوتين: العاملة تقابل العقل العملي والقوة العاملة تقابل العقل النظري، إذ يؤكد ذلك ابن سينا: (أن النفس الإنسانية بها قوتان: عقل نظري، وآخر عملي أما الأول فهو الذي يسعى لتبين الصدق من الكذب والواجب من الممتنع والممكن أو الصواب[51]. من الخطأ أما الثاني فهو الذي يتجه للعمل لتبين الخير من الشر والجميل من القبيح، أي أساس الأخلاق والعقل النظري مبادئه هي المقدمات الأولية ومبادئ العقل العملي هي المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبيات الوثيقة.

فمن الملاحظ هنا أن النفس رغم وحدتها إلا أنها ذات قوتين، وهنا

---

(47) المرجع السابق، ص49.

(48) ابن سينا، النجاة، ص202.

(49) المرجع نفسه ص203.

(50) المرجع السابق، ص203.

(51) ابن سينا، الشفاء، النفس، ص185، وانظر زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص139.

تكمن طبيعة النفس التي توزعت بين السماء والأرض، وهذا تراه واضحاً في وظيفة كل قوة (فالعقل العملي (عاملة) يتجه إلى الأسفل، أي إلى الجسم فيما العقل النظري (العالمة) فيتجه إلى أعلى، أي إلى المبادئ العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية أم التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المحسوسات ومهمة القوة العاملة (أن تتسلط على سائر قوى البدن) أما القوة النظرية:- فمهمتها أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم أو المعارف، فالنفس العاملة لدى ابن سينا هي القوة أو مبدأ محرك للبدن الإنساني إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى أراء تخصها اصطلاحية ولها بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ان تحدث منها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وما أشبه ذلك، وقياسها إلى القوى الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، هو ان تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية[52]. ولها اعتبار بالقياس إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل أن (الكذب قبيح) و(الظلم قبيح) وهذا يخص الجنبة التي تهتم بالبدن والسياسة أما الجنبة النظرية فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفصل ويستفيد منه، ويقبل عنه، وهي القوة العالمة أو العقل النظري وهي تتجه إلى الأعلى حيث السماء وتظهر في السلسلة الآتية:

مجرد استعداد لاكتساب المعرفة وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً وهي (قوة النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد)[53]. وهي المشكاة[54] وهي موجودة في كل شخص من النوع الإنساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولي الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة، فاذا حصلت فيها المعقولات الأولى أي المقومات

(52) ابن سينا، النجاة، ص202-203.

(53) ابن سينا رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الاعسم، ص341.

(54) البارون كارادوفو، ابن سينا، ص215.

العقلية التي يتوصل بها إلى أن المعقولات الثانية، مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبه، صارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة (وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً)[55] وهي الشجرة الزيتونة أن كانت اضعف أو بالحدس، فهي زيت أيضاً وان كانت أقوى من ذلك فتسمى (عقلاً بالملكة) وهي الزجاجة، الشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار[56]. فالعقل بالملكة) هو عقل يملك مابه يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فاذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت مخزونة فيها، حتى شاءت عقلتها، وعقلت أنها تعقلها صارت تلك القوة النظرية (عقلاً بالفعل) وهو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة متى شاء عقلها، واحضرها بالفعل[57] يشبهها ابن سينا بقوله (ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال، أما الكمال فإن تحصيل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو (نور على نور)[58]وسمي (عقلاً بالفعل) لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب، أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويفعل انه يعقلها فأنه يكون حينئذ (عقلاً مستفاداً) وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج[59] ويشبه ابن سينا: (واما القوة فإن يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد حتى شاءت من غير انتظار إلى اكتساب وهو المصباح[60] وانما سمي عقلاً مستفادا لانه انطبع فيه من العقل الفعال (نوع من الصور تكون مستفادة من خارج وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الإنساني، وتكون القوة الإنسانية قد تشبثت من الخارج) فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال

(55) ابن سينا، رسالة الحدود، ص241.
(56) البارون كارادفو، ابن سينا، ص215.
(57) ابن سينا رسالة الحدود، ص241.
(58) البارون كارادفو، ابن سينا، ص165.
(59) ابن سينا رسالة الحدود، ص241.
(60) البارون، المرجع السابق، ص216.

بالعقل الفعال حين شاءت مستعدة للرجوع إلى حضرة العالم الالهي لتعيش ملاكاً من ملائكته في سعادة ابدية[61]. والعقل الفعال اما من وجهة ما هو عقل فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة من ذاتها لا بتجديد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود، واما من جهة ما هو عقل (فعال) فانه جوهر بالصفة المذكورة من شانه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى العقل بإشراقة عليه[62]وهذه المرحلة هي التي تجتازها النفس من حالة العقل الهيولاني إلى حالة العقل المستفاد، عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل، ليست ضرورية لجميع النفوس ذلك ان من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً لا يحتاج، الاتصال بالعقل (الفعال) إلى جهد كبير بل، كأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذا ضرب من النبوة بل اعلى قوة من النبوة هي العقل القدسي.

هذه المراحل تعرضنا إليها في زاوية بنية النفس وسوف نتناولها في زاوية المعرفة فيما بعد.

ثانياً: جوهرية النفس الإنسانية: هنا يحاول ابن سينا أن يحدد ملامح العلاقة بين النفس والجسد، أهي بوصفها علاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو أي لا انفكاك لاحدهما عن الأخر، أو أنها كعلاقة الربان بالسفينة كما يقول أفلاطون.

يحاول ابن سينا ان يتبنى الموقفين معاً ساكتاً عن التعارض القائم بينهما فهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، أي على كونها جوهراً روحانياً فاض على البدن. ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر افاضه العقل الفعال، واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له ويقول ابن سينا: (النفس جوهر وصورة في آن واحد جوهر في حد ذاته

(61) ابن سينا، النجاة، ص204-205. وقارن: محمد عابد الجابري بنية العقل العربي، جـ2، مركز دراسات الوحدة العربية ط2، بيروت، 1997، ص467.

(62) ابن سينا، رسالة الحدود ص204.

وصوره من حيث صلتها بالجسم[63]. وهي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه ألة لأكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي العالم السماوي، وهنا يوضح لنا مدى التداخل بين المجموعتين الأرضية (النبات، الحيوان الإنسان) والسماوية الإنسان والملائكة، فبين المجموعتين يكمن الإنسان ومن هنا يحدد مفهوم النفس الذي تحدث فيه تلك التداخلات. وهنا يسعى ابن سينا في اتجاهين: -

الأول: إثبات وجود النفس

يبذل ابن سينا جهداً كبيراً في إثبات وجود النفس، ويقيم عليه عدة أدلة فيها عمق ودقة منها الآتية: -

برهان الرجل المعلق في الفضاء فيقول ابن سينا: (ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاءها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها)[64].

---

(63) ابن سينا، الشفاء ص285، انظر ج جي دي بورت تاريخ الفلسفة في الاسلام ت. محمد ابو ريده مطبعة التأليف (الترجمة القاهرة (د. ت» ص176-177.

(64) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات جـ2 ص292 وانظر ابن سينا (رسالة الاضحوية في المعاد تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط2 1987 ص127، وأنظر د. عثمان امين، محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1967 ص211-215 حين يقول افترض ابن سينا (الرجل المعلق في الفضاء) وثبوت آلآنية مستقلة عن البدن (الكوجيتو) الديكارتي اثبات وجود الذات في أي فعل من أفعال الفكر، حتى في الشك نفسه- الفصل بين النفس والوجود، حيث يثبتان جوهرية (النفس).

ثانياً: يقدم أدلة أخرى في إثبات جوهرية النفس منها:

1 - برهان البساطة: من البراهين التي تدل على جوهرية النفس بقوله (ان الجسم بذاته لا يقوم على تصور المعقولات، فأذن انما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها وهذه القوى وان كانت تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم فأذن هي بذاتها صالحة لا تكون محلاً للصورة العقلية وما هذا وصفه فهو جوهر وان كل قوة مدركة بذاتها جوهر[(65)].

2 - برهان وحدة العقل: عندما يشير إلى ضعف الجسم مع كبر السن وهنا يقول (لو كانت القوة الناطقة العاقلة جسمانية إليه لما وجد أحد في هذه السنين إلا وقد أخذت قوته هذه تنقص. ولكن الأمر عند اكثر الناس على خلاف هذا، بل العادة جرت في الأكثر انهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة) فأذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة فأذن هي جوهر قائم بذاته.

3 - وهناك براهين أخرى مثل برهان اللامتناهي[(66)]، وبرهان الحركة[(67)]، وبرهان استمرار الحياة الوجدانية، وبرهان المفاهيم الكلية[(68)].

4 - ويقدم براهين على خلودها ومن هذه البراهين برهان البساطة الذي عرضناه، وهذه برهنة تذكرنا ببرهنة أفلاطون في محاورة فيدون يرى أنها جوهر بسيط، والجواهر البسيطة لا تفنى بعد ان توجد لأنها لا تحمل في نفسها عوامل فنائها. وهي أيضاً متميزة في البدن وسابقة عليه في الوجود، فلا يتوقف وجودها على وجوده، ولا تنعدم بانعدامه، وهي أخيراً من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية، وهذه لا يطرأ عليها فناء بحال، وكل ما شابهها خالد خلودها[(69)]. وللنفس ميزات أخرى نابعة من جوهريتها

---

(65) ابن سينا، أحوال النفس، ص174.
(66) المرجع السابق، ص175، وانظر نادر البير نصر، ابن سينا والنفس البشرية، ص36.
(67) ابن سينا أحوال النفس، ص18.
(68) المرجع نفسه، ص172.
(69) ابراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، (د. ت)، ص164-169.

كونها سابقة على البدن كما قال ايضا أفلاطون من قبل[70]. فابن سينا يتابع رأي أفلاطون وافلوطين والفارابي في قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفاً قلقاً فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس. فنجده في كتبه المشائية يتابع رأي المشائين في القول بان النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها، أي انه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن، ولكننا نراه بعد هذا يشير في (القصيدة العينية) إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أي من العالم العقلي على نحو ما قال أفلاطون)[71]. وفي خلود النفس فإن موقف ابن سينا في خلود النفس كان يختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدد مشكلة الخلود فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذي يخلد أما باقي النفس الناطقة فأنها تفنى بفناء الجسد وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارج النفس الإنسانية بحسب تفسير الاسكندر الافروديسي لنصوص أرسطو في كتاب النفس. أما ابن سينا فانه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها، ولا يميز في جزئها الناطق بين ما هو فإن وما هو غير فان، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحاني خالد[72] لكن ابن سينا في تصوراته تلك للخلود يرفض القول بالتناسخ فهو يرى انه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع فإن كل نفس انما تتعلق وتستغل ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالة في بدن الحيوان إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير، لان الحيوان إنما يستشعر بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره. اما النفس الاخرى الحالة في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ[73].

أما عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسد فهناك فروض في تحديد هذه العلاقة:

(70) احمد فؤاد الأهواني، أفلاطون دار المعارف بمصر، ط3، القاهرة، (د. ت)، ص96-97.

(71) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص308 هامش (2).

(72) المرجع نفسه، ص314-315.

(73) المرجع نفسه، ص315.

الفرض الأول: حيث المفروض أما كون الجسد علة فاعلة تعطي النفس وجودها فهذا محال، لان الجسد بما هو جسم لا يفعل بقوة الجسمانية التي هي أغراضه المادية، ولما كان من المحال أن تكون الأغراض علة للماهية كان من المحال أن يكون الجسم علة فاعلة للنفس.

الفرض الثاني أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم قال ابن سينا: فأما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل ان يتعلق وجودها به، لأنها متقدمة عليه في الزمن.

أما التقدم يكون في الذات لا في الزمان، وهذا لا يدعو إلى فناء النفس ببطلان الجسد، أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية لا غير، وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد. ثم أن النفس جوهر بسيط والبسيط لا يفسد، لان الفساد وإنما هو انحلال العناصر[74].

تصورات ابن سينا للمعاد: يتحدث ابن سينا عن (ماهية المعاد) لغوياً فيقول: أما معاد في لغة العرب فمشتق من العود وحقيقة المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه مباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الذي يصير اليه الإنسان بعد الموت، لما اتفق أن كان الأظهر والظن الأغلب أن الشيء الذي يصار اليه بعد الموت فنفصل عنه قبل الحياة الأولى[75].

انه يحدد المعنى انطلاقاً من المفهوم اللغوي يؤكد انه عودة الإنسان إلى ما كان عليه ثم تحديد مكانه بعد ذلك إلى لا الحيز الأفضل منه وهو الجنة والعليون، أو الحيز الاوحش منه وهو الجحيم والسجين)[76]. وهو ما أكده قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27-28].

---

(74) جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، القاهرة، (د. ت)، ص96-97.

(75) ابن سينا، الاضحوية في المعاد تحقيق حسن عاصي، ص98، وانظر الشفاء، النفس ص202، وانظر ابن سينا- احوال النفس ص99.

(76) المرجع نفسه، ص89.

ثم يعرض (اختلاف الآراء فيه) ثم (في مناقضة الآراء الباطلة فيه) ثم بعد أن ينتقد الآراء سواء القائلة بالبعث الجسدي أو الروح يصل إلى القول (في الآنية الثانية من الإنسان) أي ما هو باقي فيه لأنه هو أي ما هيئة بلا عوارض حيث يقول (أن البدن بالكلية غير داخل بل محل أو مقوم ومسكن) وانه يفعل الألفة ظن انه جزء من ذاته فهو يقول (و أما التحقيق فأن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه فهو ذاته الحقيقة وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو النفس ضرورة، وإنما يتوقع الشر.

فلسفة الأخلاق عند ابن رشد

ا. م. د. سامي شهيد الميالي*

المقدمة

إن فلسفة ابن رشد مستوحاة من جهود بدأها «ابن باجه» و«ابن طفيل» قبله، فكان بهذا ثالث فلاسفة المغرب العربي الذين استكملوا قراءة الفلسفة العربية في الإسلام التي انتقلت إليهم من المشرق العربي بمؤثرات الفارابي وابن سينا والغزالي، الّا أن فيلسوف قرطبة قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نعّده صدى لأراء من سبقه بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة وناضجة صادرة عن منهج أرتضاه لنفسه هو المنهج العقلي، حيث اعتبر العقل من النعم التي أنعم بها الله على الإنسان وما دام الإنسان يمتلك هذا العقل فهو لذلك أهلاً للتمييز بين الخير والشر والذي بالأخير توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر.

كما أنه استطاع من خلال العقل من أيجاد مكان للفلسفة في مجتمع يؤمن بالعقيدة التي ترتكز على الأيمان بالله تعالى من خلال توفيقه بين الحكمة والشريعة مستنداً بذلك إلى الدليل القرآني الذي حث على النظر العقلي، واستناداً إلى هذا العقل وضع ابن رشد فواصل بين أهل الجمهور،

(*) استاذ فلسفة الأخلاق في قسم الفلسفة، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة الكوفة.

وأهل الجدل، وأصحاب البرهان، لكل منهم خطاب خاص ومنهج ورؤية كما نافش مسألة الإرادة والاختيار لدى الإنسان التي شغلت العالم الإسلامي وفلاسفته برفض كل الآراء التي قيلت في ذلك لينتهي إلى حل وسط وهو أن وجود الأشياء عن أرادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالأسباب الخارجة وهي من تقدير الله فوجب نسبتها إلى كلا هذين الفاعلين.

المبحث الاول

ابن رشد حياته وفلسفته

1 - حياته:

ولد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بقرطبة سنة (520هـ/ 1126م) من أسرة أندلسية كان لها شأنها في مجالات القضاء والعلم والسياسة فكان جده قاضياً لقرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع فيها وله تصانيف مهمة في الفقه المالكي ومثل ذلك يقال عن أبيه، ولا شك أن هذه المكانة العلمية الرفيعة التي كان يشغلها الجد والوالد لها أثر في شخصية ابن رشد وتكوينه العلمي والثقافي والأخلاقي، فقد نشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقه كما درس الطب وبقية العلوم التي كشفت فضل معلميه ومن تتلمذ عليهم بشكل مباشر أو عن طريق الاطلاع على كتاباتهم، فقد درس الطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي، ودرس فلسفة ابن باجه على يد ابن طفيل الذي قدمه للخليفة الموحدي في ساعة بحثه عن موهوب لتفسير كتب أرسطو، ولقد فاز ابن رشد بأفخم أكاليل الثناء والنعت بأحلى الفضائل والخصال الحميدة حتى ذكرت المصادر أن أخلاق ابن رشد هي أخلاق أفاضل العلماء فالى جانب رفعته وشرفه كان اشد الناس تواضعاً قوى النفس وبفضل هذه وغيرها عين قاضياً لاشبيلية سنة (565هـ/ 1266م) ثم لقرطبة بعد ذلك بعامين (567هـ/ 1268م) ومع الفلسفة لم يكتفِ ابن رشد بالاحاطة بالتراث الفلسفي المعّرب في بيت الحكمة البغدادي بل تولى الكثير من كتب أرسطو بالشرح المطول ثم الشرح الوسيط ثم الإيجاز، وأن كانت مهمة الإيجاز هي المعّول عليها من مجمل المشروع الارسطي لابن رشد مع ذلك كان يلقب «بالشارح

الاكبر» ومن هذه الكتب المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والسماع الطبيعي، السماء والعالم، النفس، ما وراء الطبيعة، الكون والفساد الآثار العلوية، وغيرها، وله مؤلفات منها كتاب (تهافت التهافت) كتبه رداً على تهافت الفلاسفة للغزالي، «اتصال العقل الفعال بالإنسان» كذلك (فصل المقال) «والكشف عن مناهج الأدلة» وله كتاب في الفقه هو «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وله في الطب «كتاب الكليات» الذي قل نظيره بين الأطباء وغيرها.

وكان ابن رشد محط أنظار الموحدين في المغرب ولذا نرى الخليفة عبد المؤمن الموحدي يدعوه إلى مراكش بعد أن مهد لعلاقتهما ابن طفيل الذي كان طبيباً للبلاط الموحدي، وأن هذا اللقاء بين الخليفة عبد المؤمن الموحدي وابن رشد بتوسط أستاذهما أثمر ذلك المشروع الرشدي عن أرسطو وفلسفته، وبعد وفاة الخليفة أبو يعقوب ومجيء ابنه أبو يوسف الملقب (بالمنصور) لكرسي الخلافة وجد عنده ابن رشد الحظوة والأكرام الّا أن الوشاة والحاسدين أستطاعوا أثارة حفيظة الخليفة عليه فأمر بأعتقاله وتعريض سائر كتبه وسائر كتب الفلسفة للأحراق فكانت (محنة ابن رشد) التي توفي بعدها في صفر سنة (595هـ/ 1198م) وكانت وفاته في مدينة مراكش(1). ولكن إذا كانت حياته الحافلة بالعطاء قد أنتهت بهذه السنة فإن

---

(1) وللمزيد من المعلومات عن حياته وأثاره نحيل القارئ الفاضل إلى المصادر الاتية:
- ابن أبي أصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، ج2، دار الفكر، بيروت، ص122.
- المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، بمصر، 1953، ج1، ص105.
- العقاد، عباس محمود، نوابغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ط4، 1971، ص28.
- فروخ، عمر، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت بلا، ص238.
- البراوي، دكتور راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص237.
- رينان، أرنست، ابن رشد والرشديه، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص41.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص15.

عطاءه الفكري لا يزال حياً ويكفينا فخراً أن هذا الرجل لا يزال يعّد من المفكرين العالميين الذين أنجبتهم الامة العربية الإسلامية باعتراف الجميع.

2 - فلسفته:

يسعى ابن رشد لادراك الحقيقة بواسطة العقل حيث يعده الوسيلة المثلى لادراك الحقيقة ادراكاً إنسانياً يعتمد على قدرات الإنسان، وبالعقل تدرك حقائق الدين وحقائق الطبيعة لذلك قال «وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وأعتبارها، وكان الاعتبار ليس اكثر من أستنباط المجهول من المعلوم وأستخراجه منه وهذا هو القياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[2] هكذا وجد ابن رشد مكانة العقل بحسب منطق العقيدة.

لذا نراه ينتقد الصوفية ويرى أن طريقتهم في النظر ليس طريقة نظرية اعني مركبة من مقدمات واقيسة وأنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وأقبالها بالفكرة على المطلوب[3]. ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة وأن سلمنا بوجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها في الإنسان عبثاً[4].

وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه أن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بالفحص

- الجابري، علي حسين، المرجع في تاريخ الامة العربية ق، 2، فص4، كيفية بناء ثقافة عربية أسلامية، العلوم النقلية والعقلية، اصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2004، ص30-32.

(2) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935، ص10.

(3) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن باجه الذي سبق أن انتقد طريقة الصوفية ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص27.

(4) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص117.

عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتديء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة[5]، ما دامت هذه المعرفة ذات طبيعة تراكمية متكاملة.

ويضيف ابن رشد قائلاً «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن القينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات وأعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك واثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[6] فهو مثل الكندي وعموم رجال بيت الحكمة البغدادي، شعارهم خذ الحكمة من أي وعاء خرجت.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة[7].

أن نزعة ابن رشد العقلانية جعلته يرتفع بأحكام العقل إلى مستوى (الحقيقة الموثوق بها) والاداة المضمونة التي تصل بالإنسان إلى (اليقين) أنه سبيل السؤال، ووسيلة الاجابة المنطقية عن دهشة الإنسان وسعيه لاكتشاف المجهول.

أ - الله واثبات وجوده:

يرى «ابن رشد» أن أفضل مسلك لإثبات وجود الله هو الذي ينطلق مما هو مشاهد ومحسوس بواسطة الحركة وتسلسل الأسباب وصولاً إلى

---

(5) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق، ص11.
(6) المصدر نفسه، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص93.
(7) المصدر نفسه، ص94.

السبب الأول ويؤكد أن هذا التصور البرهاني هو أقرب إلى التصور الذي في القرآن الكريم، فالعالم في نظره لا قديماً ولا حديثاً بل دائم الحدوث[8].

ويرى ابن رشد أن الطرق التي نبه الكتاب العزيز عنها تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ونسمي هذا (دليل العناية)، والطريقة الثانية ما يظهر من أختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل أختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل ونسمي هذا دليل (الاختراع)[9]. الذي سبق أن عالجه الكندي في حديثه عن (المبدع الممسك بما أبدع) ومؤيس الايسات من ليس[10].

1 - فالطريقة الاولى تنبني على أصلين احدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[11].

أما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك بأعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، كذلك موافقة الأزمنة الأربعة وكذلك يظهر موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو أختل شيء من هذه الخلقة والبنية لأختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على

(8) وهنا ينتقد ابن رشد طريقة الاشعرية حيث يقول «فأنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك لا يكون الّا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان بها، وذلك أن طريقتهم أنبنت على بيان أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص43.

(9) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118.

(10) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص71 وما تلاها.

(11) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118، يقارن مع ما اورده محمد عاطف العراقي في كتابه المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1980، ص41-95.

القطع أنه ليس ممكن أن تكون هذه الموافقة في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بأتفاق بل ذلك من قاصد ومريد أراده وهو الله[12].

2 - **اما دلالة الاختراع** : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ﴾ [الحجّ: 73].

أما الأصل الثاني فهو أن لكل مَخترَعْ فله مُخترِعْ فيصح من هذين الأصلين أن للموجودات فاعلاً مخترعاً له[13]، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الأختراع، وإلى هذا جاءت الإشارة بقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185].

فقد تبين من هذه الأدلة على وجود الخالق الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء والجمهور[14] وأنما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان وحكم العقل وأدلته المنطقية.

أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة

---

(12) المصدر نفسه، ص163.

(13) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص119.

(14) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق، ص69.

الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز[15]، لما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها.

وأن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالضناعة ولا بالصانع، وقولهم أن الله قد أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بأذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة وهو مبطل لها[16]. يقصد أنكار إلاشاعرة للسببية الطبيعية والقريبة التي سبق وعول عليها المعتزلة والفلاسفة أما السبب الذي قاد «المتكلمين» من الاشعرية إلى هذا القول فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم أن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، وهؤلاء القوم أغفلوا عما يدخل هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات[17]، وتلك مسألة خلافية جدلية أخذت الكثير من جهود المتكلمين، ثم يستدرك ابن رشد من ردوده على نظرية الخلق المتجدد للاشاعرة قائلاً «أما المعتزلة فإنه لم يصل الينا في هذه الجزيرة* من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية»[18].

ب - العالم عند ابن رشد:

نظر ابن رشد إلى أن العالم خلق دائم الحدوث أزلي المنشأ يحركه وينظمه خالق منفصل عن العالم هو المبدأ الاول، والسبب البعيد الذي لا يمكن تصور وجود العالم من غيره ومهما قيل عن مرجعيات الموقف الرشدي في هذا المجال فهو لايخرج عن دائرة المرجعية الإسلامية، على

(15) المصدر نفسه، ص166.

(16) المصدر نفسه، ص167.

(17) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص167.

(*) يقصد بالجزيرة بلاد الاندلس.

(18) المصدر نفسه، دار العلم للجميع، سوريا، ص65.

الرغم من أن ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله «أن العالم صدر عن واحد وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة، وإذا كان ذلك كذلك فبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات ولأنها كثيرة، فإذن عن الواحد بما هو واحد أن توجد الكثرة أو تصدر»[19] وهذا بخلاف من ظن من قال أن الواحد يصدر عنه واحد، والقول في حقيقتة ينسب إلى أفلوطين ورد في تاسوعياته كما أتضح لاحقاً عند المحققين[20]. وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطيها الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوحدانية، صار مبدأ لها كلها وأنه فاعل وصوره وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت أما لجميع الموجودات بالطبع وأما للإنسان فبالإرادة لذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤتمناً من بينها[21].

وأن المبدأ الاول للوجود هو القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام وتفيده التركيب والعلاقات الجدلية.

وعندما يتحدث (ابن رشد) عن ترابط أجزاء العالم فنراه يشبه العالم بالمدينة الواحدة التي يعود سرّ بقائها إلى وحدتها إذ يقول «والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم في العالم، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة أنما أرتبطت بالرئيس الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على

---

(19) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1965، ص949.

(20) زوراب، عمر، نظرية خلق العالم عند الكندي، رسالة ماجستير من أداب مصرية، عام 2001، بأشراف د. علي حسين الجابري، ص15 وما تلاها.

(21) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق، ص970، ينظر ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001، ص284، كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد شرف الدين الخرساني، ايران، ص151.

الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات كذلك الأمر في الرئاسة الاولى التي في العالم مع سائر الرئاسات»[22].

إن المنظومة (العليه) التي ينطلق منها ابن رشد في رؤيته للعلاقة بين (الوحدة) و(الكثرة) تتوزع على قاعدتين معرفتين الاولى (دينية) معينها الشرع الإسلامي والنص الذي يتحدث عن (الابداع والخلق) وصلة الموجودات (الكثرة) بالوحدة، والثانية (فلسفية) لا ترى ثمة تناقض بين القول بتناهي الموجودات ولا تناهي العلل ما دامت هذه العلل في لحظة أنتقالها من (النسبي) إلى (المطلق) تحتفظ لها بنسيج من العلاقات العليه التي لايمكن تصور وجود (زيد) من الناس في زماننا هذا عن (ابويه) مع أنه في المحصلة الماورائية يرتقي إلى (الواحد الأحد)[23].

وينتقد ابن رشد المتكلمين عن أصل العالم وأن قولهم بأيجاد الله للعالم من عدم محض أو من لا شيء هو أجتهاد منهم وليس هو مفهوم النص القرآني ولا هو ملزم للجميع وأن هذه ليست الطرق الشرعية التي نبه الله عليها وأنها فوق مستوى الجمهور ويقول في ذلك «وإذا تصفحت ظاهر الشرع ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن أيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين[24]. وذلك أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هُود: 7] يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان.

وأن كل ما في العالم أنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى

(22) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص283، علماً ان ابن رشد يمكن أن يفهم نظام الكون وعلى رأسه المحرك الاول وعلاقته بأجزاء ذلك النظام إذا استحضرنا الكيفية التي تنتظم بها العلاقات في نظام المدينة، اما الفارابي نقد فعل العكس فهو يشترط في المدينة لكي تكون فاضلة أن تحاكي نظام الكون وهنا يؤخذ ابن رشد النموذج من الواقع الملموس وهو نفس رأي ابن خلدون في نقده لمدينة الفارابي كما سنلحظ ذلك في الفصل الخامس من هذه الاطروحة.

(23) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص151-152.

(24) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص106.

ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين(25)، مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [يُونس: 61].

ذلك هو منبع فلسفة ابن رشد الذي لا يتقاطع مع مرجعيته الفلسفية التي وردته من معين الحكمة.

ج - العلاقة بين الفلسفة والدين:

لقد أثارت مسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة أو العقل والنقل خلافات كثيرة بين مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية ودارسيها ودارت هذه المشادات الفكرية حول أشكالية مطابقة أو عدم موافقة الحكمة للشريعة وبعبارة أخرى حول وحدة الحقيقة، التي حرص ابن رشد في مؤلفاته وردوده على الغزالي أن يقول بنوع من التوافق فيما بينها ولم يكن (ابن رشد) أول من طرق باب التقريب بين الشريعة والحكمة والغالب على أراء فلاسفة الإسلام التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة وهي مهمة أول من أنجزها «الكندي» القائل «أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلّا الجاهل، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لاتختلفان إلّا في الشكل»(26) حسب قراءة ماجد فخري.

كذلك يرى «الفارابي» ما في الدين مثالات لما في الفلسفة وكان يرى أنه يجب أن يسود الانسجام والتوافق بين الدين والفلسفة لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسة كما يسود أجزاء الكون.

وهذا ما دفع عثمان أمين إلى وصف الفارابي قائلاً «أنه فيلسوف مسلم جمع بين ميزتين الأخلاص للفلسفة والأيمان بالدين وبهاتين الميزتين حاول أن يوقف بين لغتين لغة العقل ولغة القلب»(27).

---

(25) جهامي، د. جيرار، مفهوم السببيه بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، 1985، ص78.

(26) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص27.

(27) النص اورده، غالب مصطفى في كتابه الفارابي، في سبيل موسوعة فلسفية دار الهلال، بيروت، 1979، ص32.

أي أن الفارابي جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضالاً، فويل للمجتمع إذا تنكر للفسلفة والدين أو وضعهما في مقابل بعض.

إما فلاسفة المغرب فكانوا أقرب في هذه المسألة إلى الفارابي وابن سينا منه إلى الكندي كما يرى ذلك ماجد فخري لسلوك «المتوحد» عند ابن باجه «وحي» لابن طفيل* الذي يستطيع اكتناه المعارف الألهية بنور العقل الطبيعي هذه المعارف متفقة مع المعارف الشرعية لكن أدراكها وقف على أصحاب الفطرة الفائقة وليس جمهور الناس الغالب، الاولى برهانية والثانية حسية تقترن بالتمثيل الحسي ليفهمها الجمهور[28]، وهذا هو مذهب ابن رشد نفسه.

إما فيلسوف قرطبة فقد أولى قضية الصلة بين الشريعة والحكمة أهتماماً فاق سابقيه، فهو لم يتناولها في سياق عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندي والفارابي ولم يلجأ إلى الاسلوب الرمزي كما فعل ابن سينا وابن طفيل وأنما خصص بعض كتبه لأنجاز هذه المهمة منها (فصل المقال) (والكشف عن مناهج الأدلة) (وتهافت التهافت).

بدأت معالجة ابن رشد لهذه القضية بسؤال مهم هو : هل النظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح شرعاً أم لا، مأمور به أم على جهة الندب أم على جهة الوجوب «وإذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات وأعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[29] هل تتوافق مع خطاب الشرع أم

(*) سبق وأن أشرنا إلى أن ابن طفيل سعى للجمع بين الحكمة والشريعة ينظر بذلك الفصل الثالث من هذه الاطروحة الخاص بابن طفيل.

(28) الالوسي، حسام، حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة على ضوء تعددية الخطاب عنده بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصره، ج1، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة، بغداد، 1998، ص160، نقلاً عن د. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص27.

(29) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص85.

لا؟ مع أن المتواتر من الادلة التي وصلت يقول «بأن الشرع قد دعا إلى أعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به»[30] يؤيد ذلك العديد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحَشر: 2] وعلى هذا يكون الشرع قد حث على النظر العقلي في الموجودات وهو مدلول الفلسفة عنده.

وهكذا أنطلق ابن رشد من النص القرآني ليستدل إلى أن العقل الفلسفي مأمور به شرعاً على خلاف ما زعمه النصيون الذين تشبثوا بالنص الديني وقطعوا مع المعرفة العقلية في أمور الشريعة وعدّوا أن أي أجتهاد في تأويل الآيات أنما هو تحريف للدين وخروج عن الطاعة والايمان[31].

لم يكتف ابن رشد بالاستدلال من الشريعة أنها دعت إلى النظر العقلي في الموجودات بل حث على الاستفادة من المخزون اليوناني حيث دعا إلى النظر في كتب القدماء قائلاً «وبما أن الفقيه يستفيد مما شيده الاسلاف من معارف وعلوم تخص القياس الفقهي، فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال القياس العقلي، سواءً أكان اولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أم غير مشاركين»[32] أي أن ابن رشد يبني المجتمع المتعلم على الانفتاح وتحكيم العقل وتقبل الفكر المخالف.

ينتج مما تقدم أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه أي الحصول على الفضيلة وهذا هو جوهر التلاقح الفكري وحوار الحضارات، لكن المهم في موقف ابن رشد هو أنه ينطوي على نظرة أخلاقية للأمور عندما يكون الهدف هو الفضيلة وأستكمال شروطها، إما إذا كان الهدف شيئاً أخر

---

(30) المصدر نفسه، ص85، وهذا ما يؤكده (ابن باجه) بقوله «ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم وفي شريعتنا الألهية ما يدل على ذلك منه قوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: 7] أو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فَاطِر: 28] ينظر ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الألهية، تحقيق ماجد فخري، ص141.

(31) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، 1998، ص164.

(32) ابن رشد، فصال المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص60.

غير الفضيلة كالكذب على الناس أو للتغرير بهم أو تأييد مذهب أو سياسة مما لاعلاقة له بالفضيلة فإن المنع في هذه الحالة على الوجوب(33).

لذلك ينتقد ابن رشد تسخير الدين لأغراض سياسية والتظاهر من حمايته من خطر الفلسفة بعيداً عن ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.

إما المنع الكلي بدعوى أن فلاناً من الناس قد ضلَّ أو غوى بسبب نظره في كتب القدماء فغير مشروع ولا يجوز الحكم على الجمع لذنب أرتكبه فرد واحد، وهذا ينطوي أيضاً على مبدأ أخلاقي عادل وهو ما أقرته شريعتنا الإسلامية حيث قال تعالى ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ [الإسراء: 15].

ذلك هو موقف ابن رشد من النظر في كتب القدماء على سبيل الحوار والانفتاح على ما لدى الأخر من ايجابيات أيماناً منه بالطابع العالمي للمعرفة الإنسانية ولا يغير من هذه الحقيقة فشل البعض في تطبيق القياس المنطقي البرهاني في الشريعة «وذلك نتيجة لجهلهم بقوانينه أو نتيجة سوء أستخدام بعض الأخرين له بسبب طغيان شهواتهم أو لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها وذلك بسبب بسيط وهو أن تلك الزلات أنما لحقته بالعرض لا بذاته»(34).

لذا يرفض ابن رشد قياس الاحكام العامة على حوادث جزئيه(35) لذلك يقول «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»(36) وأن تعددت طرقه.

---

(33) المصدر نفسه، ص62.

(34) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص94.

(35) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص95.

(36) المصدر نفسه، ص96 كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد، شرف الدين الخراساني، مصدر سابق، ص154.

ويقترح علينا فيلسوف قرطبة طريق التأويل الأيجابي عند تعارض الحكمة مع الشريعة[37]، ويقول في ذلك «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل[38] على قانون التأويل العربي»[39] على وفق قواعد المعرفة ودرجاتها.

ويرى ابن رشد أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية[40]، والتي على أساسها تحدث عن العقل البرهاني، والعقل الجدلي والعقل الخطابي بـ (بالبرهان والبيان والعرفان).

وأن شريعتنا قد حثت الناس بواسطة أي من هذه الطرق الثلاث إلى معرفة الله والموجودات أستناداً إلى قوله تعالى ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: 125].

أذن صّنف ابن رشد الناس من حيث ما ينبغي أن تكون عليه علاقتهم بالدين والفلسفة على ثلاثة أصناف[41]:

لاول: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب، أي نصيبهم ما يقرره ظاهر الدين من تصورات عن الكون في مجال المعرفة لأن أغلب معارفهم مقصورة على ما ادركوه بالحس، ومن هنا كانت مخاطبة الشرع للجمهور بيانية خطية لحملهم على الأقناع وحثهم على الفضيلة.

---

(37) المصدر نفسه، ص97.

(38) التأويل، هو أخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص97.

(39) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

(40) المصدر نفسه، ص96.

(41) وهذا ما نجده عند ابن باجه حيث يميز بين ثلاث مراتب يبلغها الناس هي مرتبة الجمهور، ومرتبة النظار، ومرتبة السعداء، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص28.

الثاني: صنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

الثالث: صنف من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون أي الراسخون في العلم، وفرضهم التقيد بالشرع على صعيد العمل كبقية الناس ولكن إذا لاحظوا نوعاً من عدم المطابقة بين ما يقرره ظاهر النصوص على صعيد المعرفة وبين ما تقرر لديهم بالبرهان ففرضهم تأويل ظاهر النص الشرعي بما يجعله يتوافق مع ما تقرره المعرفة العلمية الفلسفية(42).

فابن رشد يبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردها أخر الامر إلى فئتين أهل البرهان والجمهور الغالب كما نجد من مذهب ابن طفيل خاصة(43).

وتنوع السبل لا يتقاطع مع وحدة الغاية ما دام لكل فئة وسيلة وسبيل وثقت بها وهو أمر كشف لنا حسب ابن رشد «أختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»(44) ما دام الخطاب يجري بحسب أفهام المخاطبين على أسس عقلية وأخلاقية وعملية.

فالناس عند ابن رشد ثلاث فئات ولكل واحد من هؤلاء طريقة أو أسلوب يخاطب به، والمبدأ هو أن يخاطب الناس على قدر عقولهم، لكل ذلك خاطبت الشريعة التي تسعى إلى الفضيلة والخير خاطبت كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالأسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق وذلك حرصاً منها على تمكينهم من فهم ما يستطيعون فهمه من مقاصدها المتنوعة.

فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً

---

(42) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص53، كذا ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص118.

(43) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن طفيل في رؤيته أن الفلسفة وباطن الشرع متفقان بأتفاق «حي بن يقظان» «وأبسال» ومع ذلك يظل الشرع ضرورياً لغير الفلاسفة شأن «سلامان» وامثاله العاجزين عن بلوغ الحق بعقولهم لذا أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة، ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص234.

(44) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

صنفاً من الناس والا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول[45].

ومنه نشأت الخلافات والفرقة، لذا يرى ابن رشد أن هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر»[46] قال ذلك جرياً على طريقة المخالفين في المنهج مثل الغزالي الذي سبق وتحدث في (إلجام العوام عن علم الكلام) (والمظنون به على غير أهله) تحاشياً لسوء فهم الجمهور أو سطحية تعاملهم مع العقيدة ويرى ابن رشد أنه من قبل التأويلات والظن بها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، ويقصد بذلك الخوارج ثم الاشاعرة والمعتزلة ثم الصوفية بعد ذلك جاء أبو حامد «الغزالي» فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء وذلك في كتابه الذي سماه (بالمقاصد) ثم وضع كتابه المعروف (بتهافت الفلاسفة) فكفر الفلاسفة فيه في مسائل ثلاث* من جهة خرقهم فيه للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثير من الناس عن الحكمة والشريعة[47].

وهنا ينتقد ابن رشد الغزالي ويقول هذا لا يليق بالعالم «فإن العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول»[48].

لما تقدم يقول ابن رشد «وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على

(45) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص158.

(46) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص119، كذا ينظر دائرة المعارف مادة ابن رشد، شرف الدين الخرساني ص155.

(*) وهي أن الله لا يعلم الجزئيات، وقولهم بقدم العالم، وأنكارهم حشر الاجساد.

(47) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري ص150-151.

(48) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص70.

ظاهرة ولا يصرح للجمهور بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»[49].

هنا يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهر وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال الامام علي رضي الله عنه «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[50]. ولهذا كان التأويل يعد الدواء بالنسبة للعلماء فانه يعد بمثابة الداء بالنسبة للعامة وسر الاختلاف والتناحر.

لقد عدّ ابن رشد التأويل مرادفاً للأمانة التي حملها الإنسان بعد أن أبت السماوات والأرض حملها خشية منها ومن تبعاتها[51]، وذلك كون الإنسان أرقى الموجودات لامتلاكه العقل الذي يستطيع بواسطته تمييز الحق من الباطل وصولاً إلى الحقيقة التي تحقق غاية الإنسان في الدنيا والآخرة.

وينبه ابن رشد من مخاطر النظر في الشرائع من قبل الناظرين من غير حكمة مما قد يؤدي إلى صواب أو خطأ، والخطأ على ضربين في الشرع أما خطأ يعذر فيه صاحب النظر، وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس أن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وأن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ويقصد به الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها وهي مثل الاقرار بالله وبالنبوات وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي[52]. هذه وبعضها هي الثوابت عند ابن رشد يوصي الحكيم بعدم تجاوزها.

وتتجلى علاقة الوحي بالعقل عند ابن رشد في أطار تكامل المعرفة

---

(49) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص151، كذا ينظر مصطفى عبد الجواد عمران، فلسفة ابن رشد، فصل المقال والكشف عن مناهج الادلة المطبعة العربية، مصر، ط3، 1968، ص100.

(50) المصدر نفسه، ص99.

(51) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص121.

(52) المصدر نفسه، ص108.

وأختصاصها فهو يرى أن هناك أموراً لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولا بد له من الاستعانة بالوحي* فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا والآخرة ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء، فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين الفلسفة والدين تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس في رأي ابن رشد الّا بمعرفة الله وتعظيمه عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر ومثل هذه لا تعرف إلا من الشرع والوحي الذي جاء حسب ابن رشد متمماً لعلم العقل، «فكل ما عجز عنه العقل أفاد به الإنسان من قبل الوحي»(53).

لذا يرى ابن رشد أنه لا يجوز التكلم أو الجدل في مبادئ الشرع لأنها أمور ألهية تفوق العقول الإنسانية، والفلاسفة حسب ما يرى ابن رشد أشد تعظيماً لها وأيماناً بها والسبب في ذلك «أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الإنسان الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغ سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان أو الفضائل النظرية والصنائع العملية»(54) وأساس تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع ومؤسساته، لذلك يجب أن لا يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد، أو هل هو موجود أم ليس بموجود؟.

فالأخذ بما نصت عليه الشرائع من أمهات العقائد متصل إذاً بالفضائل العملية أو الخلقية التي لاتستقم الّا به، أي أننا إذا رفعنا هذه العقائد أرتفعت إذ ذاك الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها ضرورة ولما كانت هذه الفضائل مما لايتطرق إلى صحته شك وجب أن تكون الأسس التي تستند إليها صحيحة(55).

(*) وهنا يقترب ابن رشد من رأي ابن خلدون الذي يرى أن العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها أي أنه عاجز عن أدراك ما يقع وراء المحسوسات، ينظر في ذلك الفصل الخامس الخاص بأبن خلدون.

(53) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، مصدر سابق، ص184.

(54) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص78.

(55) فخري، د. ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مصدر سابق، ص113.

فالفلسفة أنما تنحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا لانجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور[56]، والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها حث الجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها[57].

وعلى الفيلسوف المسلم أن يختار من الشرائع أفضلها في زمانه فبمقدار ما تمتاز به السنن والمباديء التي تضعها على سائرها أي ما كان منها حث على الأعمال الفاضلة كانت أولى بالايثار كالشريعة الإسلامية التي كانت معواناً على الأعمال الفاضلة، وتأسيساً على ذلك عدّ ابن رشد أفضل طريقة في توجيه الجمهور هي الطريقة الخطابية التي تتوجه إلى القلب والعاطفة وخير ما يتعلمه الجمهور هو القرآن الكريم لأن تعليمه يفي بأغراض الشرع الاساسية «فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقي فيه طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في أفادة السعادة الإنسانية»[58].

وهكذا ينتهي إلى تحديد مفهوم الخطاب الديني وغايته الأخلاقية والأجتماعية قائلاً «القول الديني خطاب موجه إلى الناس كافة لأن هدفه تقويم السلوك البشري ولما كان لا يمكن تأجيل الغاية بحكم طابعها العملي الملح حتى يتعلم العامة البرهان كان لزاماً أن يوجد ضربان من تمثيل

---

(56) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، ص555.

(57) المصدر نفسه، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص872، كذا ينظر محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، 1968، ص286.

(58) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص123.

الحقيقة تمثل بالعقل وتمثل بالحس والخيال»[59] وهو ما عمل على تحقيقه على الرغم من قناعته بأن الناس ليسوا على درجة واحدة في تقبل هذه الطرق كالطرق البرهانية وكذلك الجدلية ليست في متناول جميع الناس لكونها تحتاج إلى تعليم يستغرق وقتاً والشرع مقصوده العناية بالاكثرية من الناس من غير أغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر وهي الخطابية[60].

وعلى أساس الاختصاص بين كل من الشريعة والحكمة قال ابن رشد بعدم تعارضهما «لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة وقد أذاها كثير من الأصدقاء ممن ينسبون إليها وهي الفرق الموجودة»[61] وهذا هو القول الفصل في المسألة وما عدا ذلك فناشئ عن جهل المحسوبين على الشريعة والحكمة، ويجب أن نجنبهما من الآثار السلبية لمثل هذا الظن «وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي أعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي أما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وأما رأي خطأ في الحكمة»[62]، ويصل إلى جوهر المطلوب الأخلاقي والتربوي من وجهة نظره هذه ما دامت الفضيلة غايتها، فالدين يطلب الفضيلة العملية عن طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، إما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل، وهو ما يعرف بأقتران القول بالعمل والعلم، وهكذا تلتقي طرق الحكمة في نهاية المطاف مع طرق الشريعة على حقيقة واحدة، وأدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن أدراك العامة لها «وهذا الاختلاف في أدراك

(59) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص115، كذا ينظر عبد الرحمن التليلي ابن رشد الفيلسوف العالم، ص154.

(60) المصدر نفسه، ص116-117.

(61) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص121.

(62) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص152.

الحقيقة يعود فقط إلى المستوى المعرفي للفرد لا إلى شيء آخر»[63].

المبحث الثاني
الأفعال الإنسانية في المعيار الأخلاقي

1 - مذهب ابن رشد في الجبر والأختيار:

هل للإنسان حرية الأختيار، هل أفعالنا أرادية؟ أم أننا مسيرون ومجبرون وتتم أفعالنا بقضاء الله وقدره؟ أن هذه الاسئلة شغلت أهل الكلام ورجال الفلسفة في المدرستين المشرقية والمغربية وأدت إلى ظهور أتجاه معتدل بين اتجاهين متعارضين أحدهما يأخذ بمبدأ الأختيار والثاني يأخذ بمبدأ الجبر وهما فريقا الأختيار والجبر أو قل المعتزلة والجبرية تتوسطهما الاشعرية التي حاولت التوفيق بين الاتجاهين، فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، ويعترض ابن رشد على ذلك بقوله «انه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه»[64] من غير أن يضع بالحسبان أن الاشاعرة يبنون كل الاعمال على (النيّة).

على الرغم من وجود السند النقلي لكل من الاتجاهين الحر والجبري مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القَمَر: 49] في الجبر، وقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: 286] في الاختيار، إما الآيات الدالة على الكسب ففي قوله تعالى ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشّورىٰ: 30].

ويعزو ابن رشد مرد الخلاف حول هذه المشكلة إلى الأدلة العقلية في نقده لاراء أهل الإرادة والأختيار فيقول «أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا أختياره فيكون ها هنا خالق غير الله مما يتعارض مع ما اجمع

(63) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، ص155.

(64) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص187، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص197.

عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله»[65] قاصداً بذلك قول المعتزلة القائلين أن الإنسان هو خالق لأفعاله كدليل على حرية الإرادة والأختيار والمسؤولية والثواب والعقاب والعدل الألهي.

ثم يضيف قائلاً «وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له أستطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة»[66] وهو محال، لذا يختار فيلسوف قرطبة طريقاً وسطاً بين الجبر والأختيار قائلاً «الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وأنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة حين يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء لا يتم إلا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بأرادتنا وموافقة الافعال التي هي خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله»[67] ليقول لنا أن أفعال الناس وتر مشدود بين الحرية والضرورة.

ومن هنا يصل ابن رشد إلى وجوب الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي ما دامت الاسباب التي من خارج تسير على نظام محدود وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة ولهذا لابد من الاعتقاد بأن أرادتنا لاتتم ولا توجد إلا بموافقة

(65) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص258.

(66) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، ص205.

(67) المصدر نفسه، ص189.

الاسباب التي من خارج أي أن أفعالنا تكون مسببة عن الاسباب التي من خارج، أنه جدل (الذات والموضوع).

وهكذا نرى المسألة بلغة العصر حيث يقول ابن رشد «ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليها وكانت أرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد في الجملة إلا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني في أوقات محدودة وفي مقدار محدود، وأنما كان ذلك واجباً لأن افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله في أبداننا، والنظام المحدود في الاسباب الداخلة والخارجة أعني التي لاتخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ، لذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الّا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة»[68] يشمل ذلك جميع ما هو خارج إرادة الإنسان، كالحياة والموت والصحة والرزق والتسديد والتوفيق.

فوجود الاشياء عند ابن رشد عن ارادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالاسباب الخارجة وهي من تقدير الله فيجب نسبتهما إلى هذين الفاعلين الإرادة والاسباب الخارجة، فاذا نسبت الافعال إلى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة، وحصل الخلاف والافتراق بين المختلفين؟ فإرادة الإنسان عند ابن رشد وأن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون، فإذا تأملنا فكرته في القضاء والقدر استطعنا معرفة أن هذه الفكرة ترجع إلى (السببية) أن فيلسوف قرطبة لا يرى في أثبات السببية الطبيعية إخلال بقدرة الله المطلقة كما يزعم الاشاعرة، والفلاسفة «أنما ينسبون إلى الإنسان والفاعل الطبيعي القدرة وما يلحق بها من تلازم بين الاسباب والمسببات فالله الذي يحيط

(68) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص189، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مصدر سابق، ص259.

علمه وقدرته بكل شيء قد قدّر الإنسان على أفعاله الخاصة وسن للموجودات سنة تجري عليها فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق إرادة الخالق وتقديره»[69].

إما من يلغي الاسباب ولا يؤكد على وجودها فانه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ ان العقل ليس شيئاً اكثر من أدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الاسباب فقد رفع العقل الذي هو جوهر الإنسان.

ثم يربط ابن رشد بين (العقل) و(الإرادة) أي حرية الإنسان وسر مسؤوليته وكلما أزداد علم الإنسان أزدادت حريته وتحققت أرادته، إذ ليس من العقل أن تنكر الاسباب مع اعتقادنا بوجود العناية الألهية والحكمة في الكون، ومن هنا أنكر فيلسوف قرطبة العادة والجواز ولم يسلم برد كل شيء إلى الله مباشرة في رده على المتكلمين الاشاعرة خاصة منهم.

على هذا الأساس أقام أبي الوليد ابن رشد مذهبه الفلسفي الشامل وأهمه العناية والغائيه والسببيه وأدلة وجود الله متخطياً بذلك النطاق الجدلي الذي فرضه المتكلمون حولها ومنتهياً إلى تقديم حل لها يستند إلى الاعتراف بالكون وبالخصائص الضرورية للاشياء وبتأثير الإنسان في حوادث الكون، ومن أن هذا العالم خلق من أجل الإنسان أصلاً، كما سيوافقه على ذلك لاحقاً ابن خلدون[70] بما يكشف عن الابعاد الأخلاقية والحضارية للإنسان الذي أستخلفه الله في الأرض وحمله مسؤولية ذلك الاستخلاف بعد أن جعل العقل أساس التمييز بين الصالح والطالح والخير والشر الذي توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر في حياته العملية وفي علاقاته مع الأخرين، وهذا هو صلب (المسألة الأخلاقية) في فلسفة ابن رشد.

---

(69) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص264.

(70) يقول ابن خلدون، ان الله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف، ينظر ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981، ص302.

2 - الجور والعدل أو الخير والشر:

الواضح في منهج ابن الوليد الفلسفي: المنهج النقدي من المتكلمين والفلاسفة والصوفية لذلك وجد أن الاشعرية ذهبت في موضوع الجور والعدل إلى رأي غريب عن حكم العقل والشرع، حين صرحت بما لم يصرح به الشرع أو قل بالضدمنه قائلة «أن الغائب في هذا بخلاف الشاهد، وذلك أن الشاهد، زعموا أنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر (ثم) قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل، هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور»[71] ينتقد ابن رشد ذلك الرأي قائلاً «وهذا في غاية الشناعة لأنه ليس يكون ها هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور هو شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول»[72] وأن كان ابن رشد يرفض عدّ (الشرّ) جزءا من طبيعة الإنسان التي لا فكاك منها ما عدا الشواذ من الناس وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للاكثر مرشدة، فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين (الاول) إما أن لايخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في الأقل و(الثاني) أن يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل[73]. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل عند ابن رشد[74]. وهذا السر من الحكمة

(71) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص194.

(72) المصدر نفسه، ص195.

(73) المصدر نفسه، ص196، كذا ينظر راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص267.

(74) المصدر نفسه، ص196.

هو الذي خفي على الملائكة حين أخبرهم الله تعالى قائلاً ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 30].

يريد أن العلم الذي خفي عن الملائكة مؤداه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً وكان الخير أغلب عليه فالحكمة تقتضي بأيجاده لا أعدامه ويعطي ابن رشد مثالاً لذلك «أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن الشر عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات، لكن إذا قيس بما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً»[75] فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الاضلال مع العدل ونفي الظلم وأنه انما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية اكثر من الضلال، وذلك أن من الموجودات ما اعطي من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها أضلال اصلاً وهذه هي حال الملائكة، ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها الاضلال في الاقل إذ لم يكن في وجودهم اكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الإنسان[76].

المبحث الثالث
النفس الإنسانية عند ابن رشد
ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي

يرى ابن رشد أن للنفس ثلاث قوى هي النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة (العاقلة)[77]. ويذهب ابن رشد إلى أن النفس بالرغم من تعدد قواها إلا أنها واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى وبالفعاليات، والذي يهمنا من هذه القوى وبقدر تعلق الأمر بالجانب الأخلاقي (النفس الناطقة).

---

(75) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص197.
(76) المصدر نفسه، ص197.
(77) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص13.

أ - القوة الناطقة (العقل):

من حيث الهدف يقصد بها القوة التي تدرك المعاني أدراكاً كلياً خلافاً لقوة الحس والخيال اللتين تدركان المعاني أدراكاً جزئياً من حيث هي متصلة بالهيولى (المادة = البدن) ففي الإنسان قوة تحركها الدهشة ويحث عليها دافع حب الاستطلاع لكي يعرف المرء حقيقة ما يجري حوله لذلك وجد ابن رشد أن المعاني المدركة صنفان أما «كلي» وأما «شخصي» ويقصد بالكلي: أدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، إما الادراك الشخصي، فهو أدراك المعنى في هيولى[78]، فأذن القوة التي تدرك هذين المعنيين لابد أن تكون متباينة (متميزة) ومختلفة عن أدراك الحس والتخيل، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة عن الهيولى وأنما ندركها في هيولى وهي الجهة التي بها تشخصت[79]، مثلما هي النفس لاتتجسد إلا بالبدن.

وأدراك المعنى الكلي والماهية لا يتحقق إلا بتجرده من الهيولى تجريداً كاملاً فهذه القوة من شأنها أن تدرك المعاني مجرده من الهيولى بما تتفوق على القوى الادنى لكي تتمكن من تحقيق غايتين:

الاولى: أن تركب المعاني بعضها إلى بعض وهو ما يعرف «بالتصور».

والثانية: أن تحكم ببعضها على بعض وهو ما يعرف «بالتصديق»[80].

لهذا السبب وجدت هذه القوة (الناطقة) في الإنسان لا من أجل سلامته بل من أجل وجوده على الوجه الأفضل بها تكون الصنائع العملية والعلوم النظرية التي تستقيم للإنسان دون سواه من الحيوان[81]. وبفضلها أقام حضارته ومدينته، لهذا السبب خص ابن رشد، وسائر الفلاسفة السابقين عليه الإنسان بقوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي

---

(78) المصدر نفسه، ص67.

(79) المصدر نفسه، ص67.

(80) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص104.

(81) المصدر نفسه، ص105.

نافعة في وجوده وذلك أما من جهة الاضطرار أو من جهة الأفضل فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة أي قوة النطق[82]. المعبرة عن وعي الإنسان وحكمته والكاشفة عن أفكاره وتصوراته ومعاييره وأخلاقه ومثل هذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات أنقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل[83]. وهي موضوع (الأخلاق)، ولما كانت القدرة على التميز والأختيار واحد من ثمار هذه القوة أقترنت بالحكمة فالإنسان حكيم بقدر حسن أستخدامه لهذه القوة كذلك تسمى المدينة الفاضلة (حكيمة)، وهذا القول ينطبق على القوتين الغضبية والشهوية، فالرجل الشجاع الذي يتصرف في كل الازمان بما يأمر به العقل وينقاد له[84]، تحت أي ظرف كان، ظرف الخوف والحزن والرغبة والشهوة.

ولما كانت أركان (العقل) تتوزع عند ابن رشد، توزعت مهمات القوة الناطقة على نشاطين:

الاول: العقل العملي.

الثاني: العقل النظري.

الاول: العقل العملي: عدّها ابن رشد قوة مشتركة بين جميع الناس ولا يخلو إنسان عاقل منها وأنما يتفاوت الناس فيها بالاقل والاكثر[85]. مكونة معقولات عملية، وأن هذه المعقولات العملية سواء كانت لقوى أو مهن حادثة وموجودة فينا بالقوة أو بالفعل، فأن معقولاتها أنما تحصل بالتجربة، والتجربة أنما تكون بالاحساس أولاً والتخيل ثانياً لذا فإن بها حاجة في

---

(82) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص68.

(83) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص817.

(84) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2002، ص122.

(85) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص69.

وجودها إلى الحس والتخيل فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل[86].

ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثاً وباطلاً، وهذه الصور ليست وقفاً على الإنسان بأطلاق فإن من الحيوان ما يصيب شيئاً منها، لكن الفرق أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع ولذلك لايوجد متصرفاً فيها بل أنما يدرك منها الحيوان صوراً ما محدودة وهي الضرورية في بقائه[87].

وأن الجزء العملي من العقل عند ابن رشد موجود ضرورة بسبب الجزء النظري ولذلك فإن الصناعات أنما هي موجودة أصلاً لما لها من أرتباط بغيرها ولهذا السبب فإن الإنسان يقبل أن يكون خادماً ومطيعاً لأنه كرس نفسه لهذه الصناعات، بينما نجد الأخر الذي هو الرئيس قد صار رئيساً لوجود نزوع لديه إلى ذلك والذي نزوعه إلى أن يكون رئيساً لهو خيرٌ من الذي يكون مرؤوساً[88].

ولهذا فإن الاشخاص الذين يمتلكون الصناعات العملية، أنما يقبلون أن يقادوا بطبعهم والعلاقة بين هذين القسمين من النفس مثل العلاقة بين الرئيس والمرؤوس أو القائد والمقود.

الثاني: العقل النظري: ربط ابن رشد بين هذا العقل والأخلاق الفاضلة التي يصبو إليها الإنسان العاقل الحكيم فيقول «أما ما يخص الجزء النظري فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الاسمى، والذي وجوده من أجل الخير الاسمى هو الادعى للعناية مما هو من أجل الضرورة»[89]. وهو في ذلك يستجيب لملاحظة ابن باجه القائل عن العقل

(86) المصدر نفسه، ص70.

(87) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص71، يقارن ذلك مع ما قاله ابن باجه بهذا الصدد، ينظر ابن باجه تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص56.

(88) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص155.

(89) المصدر نفسه، ص155.

النظري «أنه ليس بمعّد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال بل أنما هو معد ليكمل به ذلك الذي تقدمنا فقلنا انه المحرك الاول بالحقيقة»[90] أي موضوعه المباحث السامية بدأً من الشمائل الإنسانية الراقية والمحمودة وأرتقاءا إلى مباحث الوجود المطلق.

ومما يخص هذا الادراك العقلي أن الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل «أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الاشياء من الهيولى ويقبلها قبولاً غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته، إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس، وليس الامر في الحس كذلك»[91] فالعقل هو بمثابة الاداة التي توحد صور الجزيئات وتستحضر صور المفاهيم الكلية.

أي أن لهذه المعقولات صلة وثيقة بالحس والتخيل فنحن كما يقول ابن رشد «مضطرون في حصولها لنا أن نحس اولاً ثم نتخيل وحنيئذ يمكننا أخذ الكلي»[92] أي بالترقي خطوة خطوة وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في أدراكها المعقولات الكلية.

ثم تتضح مراتب المعرفة عند ابن رشد من حسية فعقلية فتواصلية حيث يفرق بين ثلاثة عقول هي (العقل الهيولاني) و(العقل بالملكة) و(العقل الفعال).

ويرى ابن رشد أن العقل الهيولاني هو (العقل الفطري) أزلي لا يعتريه الفناء شأنه شأن العقول المفارقة والعقل الفعال متابعاً (ثامسطيوس) في ذلك وبأعتراف منه حيث يقول «وأما ثامسطيوس) وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها (العقل الهيولاني) أزلية ويضعون المعقولات

---

(90) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص137.

(91) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص77.

(92) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص78، كذا ينظر ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص107.

الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية»[93].

ويحرص ابن رشد على تعريفه هذا ثم يقول كما يقول (أرسطو) هو جوهر بالقوة مثل جميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الاشياء لأنه لو كان شيئاً في نفسه لم يعقل جميع الاشياء لأن العقل قبول والشيء لا يقبل نفسه فلذلك يظهر من آمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين، أزلي وهو الذي نسبته إليها نسبة المادة الاولى للصور المحسوسة، والثاني كائن فاسد وهو الصور الخيالية[94].

إما بالنسبة إلى العقل الفعال، فإن لهذا العقل فعلين (الأول) من حيث هو مفارق للمادة وهو أن يعقل ذاته شيمة سائر العقول المفارقة (والثاني) من حيث نسبته إلى العقل الهيولاني، وهو أن يصيرّ المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل، والفعل الاول متقدم على الفعل الثاني إذ كان بمنزلة الغاية أو الكمال، «ومع ذلك فلهذا العقل بالعقل (الهيولاني) صلة جوهرية وهي أنه بمثابة الصورة منه لذلك يفعل به الإنسان متى شاء أن يعقل»[95] أي أن لهذا العقل وجودان، وجود مفارق من حيث هو جوهره، ووجود غير مفارق من حيث هو محرك للعقل الهيولاني، وفي هذا الصدد يقول (ماجد فخري) أن ابن رشد قد أختلف في مسألة العقل عن الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن سينا، فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى القول أن هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الاجرام السماوية فاستحال بحسب وضعهم أن يوجد في النفس أو يمت إليها باكثر من صلة عرضية، إما ابن رشد «فعنده أن هذا العقل فضلاً عن كونه جوهراً مفارقاً من حيث ماهيته هو صورة العقل الهيولاني من حيث فعله وأن له بالنفس صلة جوهرية تحكي صلة الصورة بالمادة وإلا بات الادراك فعلاً لا يستند إلى النفس الّا بالعرض»[96].

---

(93) المصدر نفسه، ص83.

(94) المصدر نفسه، ص86.

(95) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص111.

(96) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص111.

ومن هنا يظهر عند ابن رشد «أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولي وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه أو لم نعقله وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة وتبين ها هنا أنه فاعل ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بأخره أعني من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي»[97].

وهذه الحال هي التي تعرف كما يقول ابن رشد بالاتحاد أو الاتصال[98]. وهو في ذلك يتابع ابن باجه في هذا الاتصال، حيث يرى أن للاتصال طريقين صعود وهبوط، فالطريق الصاعد، يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، أما الطريق الثاني (الهابط) فهو أن نفترض هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها وهذه موهبة الهية لا تتيسر لكل إنسان وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وأهل العرفان من غير أن يكون سبيلاً موثوقاً[99].

لذلك يفضل ابن رشد الطريق الاول على الثاني شأنه شأن ابن باجه من قبل*. اعترافاً منه بطرق العلم والعقل فالإنسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الّا بالعلم والنظر لأن الكمال الطبيعي للإنسان هو في أن يحصل له في العلوم النظرية تلك الملكات التي ورد ذكرها في كتاب

---

(97) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص89.

(98) وهذا المذهب سبق وشغل فلاسفة الاندلس قبل ابن رشد مثل ابن باجه وابن طفيل حيث يقول ابن باجه «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الأخر، ينظر ابن باجه، رسالة أتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص165.

(99) العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص79.

(*) ابن باجه طبع الفلسفة العربية باسبانيا بحركة تتعارض مع توجهات الغزالي والصوفية، ما دام العقل النظري هو الوحيد القادر على حمل الإنسان على تصور وجوده الخاص وعلى ادراك العقل الفعال كما صرح بذلك بوضوح في رسالة الوداع، وهكذا يكون له الفضل في أن يرسم طريقاً يسير عليه ابن رشد، وهو بهذا يكون على خلاف مع ابن طفيل الذي عبر عن ميله إلى الغزالي.

البرهان، وأما ما زعم الصوفية أن الإنسان قادر على الاتصال بالعالم العلوي دون علم وبحث ونظر فهو ادعاء باطل[100].

فالحقيقة (العقلية) عند فيلسوف قرطبة لها وجود قائم ولنا السبيل الذي يفضي إليها غير أنه لا يعّد طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعين مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وأنما يعني الحقيقة التي يطلبها كل إنسان وصل إلى الادراك الكامل ونضجت مداركه.

ويعّد ابن رشد العقل واحداً عاماً في جميع بني الإنسان «العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً تشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى»[101].

وهكذا يتأكد بالدليل الفلسفي أن في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة أو الخلود وهو العقل بقسميه الهيولاني والفعال أما سائر أجزائها أي الغاذية والحساسة والنزوعية والمتخيلة خاضعة للكون والفساد[102]. فكان المقصود هنا بخلود العقل عند ابن رشد القول بخلود النوع الإنساني من حيث هو كل.

المبحث الرابع
النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية

الفعل لا ينتهي أو يتوقف بموت الإنسان هكذا نظر الإسلام لسجل الافعال الإنسانية الأخلاقي، الإنسان لايكتمل الّا في الحياة الثانية (الخالدة) حيث دورة الحياة وتقويمها الماورائي فلا الحياة الدنيا باقية ولا الاثار

(100) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص504.
(101) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص855.
(102) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص117.

الأخلاقية والعقيدة لها بمنتهية بموت صاحبها انما تجد (محكمتها) في الأخرى حيث يصدق الوعد والوعيد بين جنة للأخيار وجحيم للأشرار، هذه هي دورة الفعل الإنساني الذي تدركه النفس المطمئنة في سعيها الحثيث للعودة إلى عالمها الاول، لهذا السبب جاء أيمان المسلمين بالحياة وعدم جزعهم من الموت تلك هي فلسفة العدل الالهي والثواب والعقاب والحساب والبعث والمعاد والقصاص والجزاء التي أستوعبها ابن رشد من (النقل) واستوعبه (العقل) بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي لفلسفته، حيث يصرح ابن رشد أن بقاء النفس هو مما أتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء[103]، وإذا كان بين الشريعة والحكمة من تفاوت في هذا الباب فيتعلق بصفة المعاد لا بوجوده (أي هو جسماني ام روحاني).

ويرى فيلسوف قرطبة أن للإنسان سعادتين اخروية ودنيوية وانبنى على ذلك عند الجميع على أصول معترف بها، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً أنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أولى بذلك[104].

وما دام الإنسان قد خص به الكمال كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم لأنه هو النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة التي تشوب فعلها ابداً القوة وبين الموجودات الشريفة التي لاتشوب فعلها قوة اصلاً وهي العقول المفارقة[105]. ويبني ابن رشد على هذه المقدمات جلّ هيكلة الفلسفي الأخلاقي والعقيدي والاجتماعي فبناءاًعلى كون الإنسان أفضل المخلوقات الموجودة بعث الله الرسل إليهم لتوجيههم وأيجاد المجتمع الفاضل بفضل شرائعهم الموحاة لكي يحثوا الناس اموراً في العلم والأفعال الجميلة بما يتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة قد تكون سبباً في شقائهم.

---

(103) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص199.
(104) المصدر نفسه، ص199.
(105) المصدر نفسه، ص124.

ثم يلخص لنا ابن رشد أدلته على وحي هذه الشرائع قائلًا «أن معرفة وضع هذه الشرائع ليس تنال إلّا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالامور والارادات التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات، والامور التي تعيق عن السعادة وتورث الشقاء الآخروي وهي الشرور والسيئات وأن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة آخروية وشقاء أخروي أم لا[106]؟ وجميع هذه الاسئلة تؤسس لروابط ذلك الهيكل الفلسفي عند ابن رشد.

وعدّ ابن رشد «المعاد» دليلاً على الغاية من وجود الإنسان وعلى هدفية الخلق وتوجيه الخالق سبحانه للإنسان حيث وجه إلى ذلك بقوله «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»[107] هذه الهدفية في الخلق لخصها ابن رشد بقوله «أن مقصود الشرع أنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق معرفة الله تعالى ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الاخروي، والعمل الحق هو أمتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء»[108].

أي أن ابن رشد يعتقد بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفوس عيشة أبدية خالدة، وهنا يقرر أن النفوس بعد الموت أما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات تبعاً لأفعال الإنسان الفاضلة والمحمودة في الحياة الدنيا، وأما ان تكون شقية معذبة بما اقترفت من اثام وسيئات أن هي خالفة أحكام العقل واتبعت شهوتها، والشرائع أتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الاخير.

ووصف النفوس السعيدة بأن الله يعيدها إلى أجساد تنعم بها الدهر كله بالسعادة وبأشد المحسوسات نعيماً مثل الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية

(106) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص182.
(107) القيامة، آية 36.
(108) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات آذى وهو مثلاً النار[109].

فغاية الإنسان عند ابن رشد بما هو إنسان ليست مجرد التمتع باللذات في الحياة الدنيا، حيث إن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده، لذا يصف ابن رشد هذا الإنسان بقوله «وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات أنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به وإذا كان كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة»[110] التي تحدثت عنها هذه الاطروحة في الصفحات السابقة.

ولهذا السبب فإن الخير والشر في شيء ما أنما يوجدان فقط كمقولة في هذه القوة العاقلة وعلى سبيل المثال فإن النغمة الحسنة وكذلك النغمة السيئة أنما تظهران من ذات الوتر ومثلها الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان فانها موجودة في تلك القوة العاقلة التي يتميز بها[111]. ولأن الأمر هكذا فإن غاية الإنسان وسعادته أنما تتحققان إذا ما تم أدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية، ولهذا يقال في حد السعادة أنها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة.

ويقول ابن رشد «ولما كانت النفس الناطقة جزأين، جزء عملي وجزء علمي وجب أن يكون المطلوب الاول منه هو أن يكون على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات»[112].

---

(109) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص202.

(110) المصدر نفسه، ص200.

(111) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، مصدر سابق، ص152.

(112) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

وأخيراً يؤكد ابن رشد أن شريعتنا تضمنت أوضح تمثيل لمسألة سعادة وشقاء النفس في الحياة الثانية لتحرك النفوس إلى فعل الخير وتجنب الشر في هذه الدنيا التي تبقى هي المحك الواقعي لسلوك الإنسان إذ تتوقف عليها سعادته أو شقاؤه في الحياة الأخرة[113].

المبحث الخامس

المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي المحمود عند ابن رشد

لم يكتب ابن رشد كتباً مستقلة في الأخلاق والسياسة ولكننا نجد له أراء في مواضيع متفرقة من كتبه، الكشف عن مناهج الادلة، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون، لذلك فنحن مضطرون لتعقيب علم الأخلاق والسياسة عنده استناداً إلى تلخيصه كتاب الجمهورية لأفلاطون وغيره ما دامت (المدينة الفاضلة) هي المشروع الفلسفي - الأخلاقي والسياسي لابن رشد وبقية فلاسفة الإسلام.

يبدأ ابن رشد مشروعه بتعريف العلم السياسي قائلاً «بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الارادية (أفعال الإنسان الارادية) أنطلاقاً من مبدأ الإرادة والأختيار، بخلاف الطبيعيات حيث الطبيعة هي المبدأ مثلما هو الله سبحانه مبدأ العلم الالهي، كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغاية ففرض العلوم الطبيعية والالهية هي المعرفة فحسب، أما غرض هذا العلم فهو العمل[114]. أي الارتقاء بالعلم والعلمية إلى العلمنة (تطبيقاً) والعقل والعقلانية إلى (العقلنة)[115] لكي يكون للنظر بعده التطبيقي العملي الذي لا يعني شيئاً من غيره.

ولهذا فإن هذا الفن «السياسة» ينقسم على جزئين يفحص في الأول عن

---

(113) الجابري، علي حسين، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية واسلامية، ص114.

(114) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص119، كذا ينظر د. علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ص437.

(115) الجابري، علي حسين، الإنسان الواجب أشكالية فلسفية، ص112-119.

العادات والشيم المكتسبة والافعال الارادية بالجملة وفي ما يتعلق بعضها مع بعض وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني بفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس وأي منها هي الحاكمة لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام(116).

فتكون صلة هذا القسم من العلم السياسي بالقسم الاول شبيهة بصلة كتب الصحة والعلل بكتب حفظ الصحة وشفاء العلل في علم الطب الذي برع فيه ابن رشد وكتب لنا عنه كتاب (الكليات).

أن المقصود «بالسياسة» هنا تدبير المدينة أي تدبير أهلها لا من جهة أنهم أجسام بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى كمالاتها في حياتها المشتركة، وأذن فإذا كان علم «الأخلاق» هو تدبير نفس الفرد وسلوكه فإن علم السياسة يعني تدبير نفوس الجماعة وبالتالي سلوكهم(117)، الاجتماعي والأخلاقي والسياسي مستثمراً دراسته للتجارب الفلسفية الإنسانية ولا سيما أفلاطون، لذا أختصر فيلسوفنا أقاويل أفلاطون في كتاب الجمهورية وركزها في ثلاث مقالات، عرض في الاولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها، وخصص في الثالثة تحليل أنواع السياسات وأنظمة الحكم والمقارنة بينها وبين رؤسائها بعضهم مع بعض.

ويمهد ابن رشد لشرحه للجمهورية بأن قال بأن الكمالات الإنسانية أربعة، الفضائل النظرية، الصناعات، الفضائل الخلقية، الافعال الارادية، ووجود تلك الفضائل في شخص واحد واكتسابها كلها أو أحداها من غير معونة الاخرين مستحيل، هنا يضع ابن رشد القاعدة الاولى في الاجتماع القائلة «أن الإنسان كائن سياسي اجتماعي بالطبع»(118) أن ابن رشد يتعامل

---

(116) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص66.

(117) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988، ص243.

(118) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص68.

مع النص الأفلاطوني (المعرّب) في بيت الحكمة بسبب توافقه مع مضمون الخطاب الاجتماعي الذي تحدث عنه الفارابي في مدينة الفاضلة وغيره من الفلاسفة.

وهنا يتفق ابن رشد مع أفلاطون والفارابي(119) في تأكيده جانب التعاون وتبادل المنفعة بين المواطنين وإلى مثل ذلك ذهب ابن باجه وابن خلدون(120).

ويرى ابن رشد أن هذا الشيء ليس نحتاجه لكمالاتنا الإنسانية وأنما لضرورة الحياة أيضاً، وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات إلى حد ما مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى، يقصد الضروريات التي لاغنى عنها، وهو أمر قال به الفارابي في معظم كتبه السياسية مثل تحصيل السعادة(121) والمدينة الفاضلة وغيرها.

ثم يتطرق ابن رشد إلى كيفية غرس الفضائل في المجتمع لكي تتأصل في النفوس وتتعاون فيما بينها في بناء الإنسان المطيع من حيث هي المدخل إلى علم السياسة وتدبير المدينة.

ولغرس الفضائل في نفوس سكان المدينة عند ابن رشد سبيلان رئيسان هما (الاقناع) و(الأكراه)(122)، والأقناع عنده من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاص بخطاب الجمهور،

---

(119) حيث يؤكد الفارابي أنه بدون أجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد منهم ببعض ما يحتاج إليه لايمكن تحقيق السعادة والكمال، فالسعادة عنده مقرونة بالتعاون بين الناس واتساع رقعة ذلك التعاون يقربه من الكمال، ينظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص95، كذا ينظر د. علي حسين الجابري، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية واسلامية، ص122.

(120) ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص91، كذا ينظر ابن خلدون المقدمة، ج1، دار العودة، ص33.

(121) ينظر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص61.

(122) وهذا المبدأ سبق وأن قال به الفارابي، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، ص79.

(123) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص74.

غير أن طريقة تعليم العلوم النظرية التأملية أنما هي للخواص[123].

إما الطريقة الثانية وهي (الأكراه) وهي التي إذ تعذر الأقناع أقتضى اللجوء إليها ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً، ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة[124].

ويقول ابن رشد وهذا عين ما نجده في شريعتنا (الإسلامية) التي تدعو إلى سبيل الله على هذين الوجهين[125] أي الاقناع أو القسر ولاسيما مع المعاندين في المدن غير الفاضلة أي دفعهم إلى الفضيلة دفعاً اعتماداً على جنود مخلصين لمدينتهم يدعون (بالغرباء).

ويرى ابن رشد أنه من الضروري للحراس والجنود في المدينة أن يكونوا ذوي مواهب متجهة صوب الكمال فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل، شجعان سريعي الحركة، اقوياء الجسم، غير أن تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم تتم بالرياضة والموسيقى[126]. الاولى تتعلق بالفضائل الجسدية، واما الموسيقى فأنما هي تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، ونعني بالموسيقى كما يقول ابن رشد الاقاويل المحكية ذات اللحن فكانت بهذه خادمة لصناعة الشعر الذي يؤثر في الصبية والأحداث اكثر من الخطابة والبرهان، فإذا رقوا عن هذا الطور استعملت معهم الاقاويل الخطابية والجدلية وفي الطور الاخير البرهانية التي يراد بها الفلاسفة والحكماء خاصة[127].

ويحذر ابن رشد في تربية الصغار من أن تمثل لهم بالحكايات الكاذبة (أي الاساطير) التي ترسخ في نفوسهم فتفسد سريرتهم، مثل القول الشائع

---

(124) المصدر نفسه، ص75.

(125) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص281.

(126) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص82.

(127) المصدر نفسه ص82، وسبق وأن أشار ابن رشد إلى هذا التقسيم في كتابه فصل المقال، ينظر فصل المقال، تحقيق عابد الجابري، ص118.

عند المتكلمين أن الله فاعل الخير والشر[128] وهو حاصل قولهم بالقدر، لكن الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت كما أنه ليس سبباً للشر وقولهم في هذا قول سفسطائي يقوم على مقدمات مموهة فيه أنتقاص لكمال الله.

لذا ينتقد ابن رشد هذه التمثلات الوهمية والتي تقوم بالتالي على مذهب المنفعة والماديات في الأخلاق[129] حيث تمثلهم السعادة في الدار الاخرة بأعتبارها ثواب الأعمال الصالحة والابتعاد عن الاعمال الطالحة لأن الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثلات هي أقرب إلى الرذيلة لما تنتقي الفضيلة ما دام الإنسان لا يمتنع عن الشهوة الّا رجاء التعويض عنها لذلك يقول «والرجل العفيف انما يبتعد عن طلب اللذة بحسب هذا القول لكي يفوز بلذة أعظم منها في الدار الآخرة وكذلك الرجل الشجاع لا يطلب الموت لأنه يرى أن الموت خيرٌ بل طمعٌ بلذة اكبر في الدار الاخرة، وكذلك العادل لا يحترم مال الاخرين الّا لينل ضعف ما يحترم»[130] أن هذه الاقاصيص لا تؤدي الّا لأفساد روح القوم ولا سيما الاولاد من غير أن تنطوي على أية فائدة حقيقية لأصلاحهم.

أما الجميل عند ابن رشد فيختار من أجل نفسه وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير، وإذا كان الجميل هو هذا فبين أن الفضيلة جميلة لا محالة لأنها خير وهي ممدوحة، والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير ولذلك كانت موجودة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما جليل القدر عظيم الشأن[131].

---

(128) أن استشهاد ابن رشد بقول المتكلمين من الجبرية والمحدثين والاشاعرة هو التقريب كعادته بين المفاهيم الأفلاطونية والمفاهيم الإسلامية حيث إنتقد أقوال الفرق الإسلامية في ذلك، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق عابد الجابري، ص187.

(129) وهذا ما نجده عند ابن باجه، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الألهية، تحقيق ماجد فخري، ص30.

(130) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة ص125، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص275.

(131) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت بلا، ص72.

كذلك يرى ابن رشد أنه من غير الملائم أن يسمع حراس المدينة الفاضلة الحكايات التي تحثهم على طلب المال وأمتلاك المسكن لأن امتلاك المال والمسكن عائقان كبيران لممارسة الحكم وتحقيق العدالة(132)، لذا يحذر ابن رشد شأنه شأن الحكماء السابقين من ظاهرة أثراء الجند أو ميلهم للتملك، مما سيفقدون بسببه ثقة مواطنيهم وتتسم علاقتهم بالحقد والكراهية، وليس هناك اكثر ضرراً على وحدة المدينة الفاضلة من التحاسد والتباغض والتهالك والصراع على الثراء والمال مما يزعزع وحدة الجماعة(133)، ناهيك عن اهمية الدستور في تلك المدينة وضرورة خضوع الجميع للقوانين، وهو مالا يريده ابن رشد لمواطني المدينة الفاضلة حتى يجنبهم الصراع والمنافسة ويتجه الجميع نحو الاعمال الفاضلة والخصال المحمودة.

بهذه الكيفية نظر ابن رشد إلى مثل هذه المدينة بانها فاضلة مقارناً اياها بما هو موجود في زمانه وعصره من تحاسد وتباغض والتي هي بنظره مدن جاهلة ضالة بها حاجة إلى اصلاح وحكمة وتعقل وتكافل. فالمدينة العادلة يعّدها حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة(134)، تجمع الصفات التي تفضي إلى السعادة والامن والطمأنينة، فحين تكون الحكمة عنوان المدينة فإن ذلك يعني انها ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع أي هي بلا شك ضرب من العلم وان هذه الفئة الحكيمة الفلاسفة(135) هي بالطبع اقل الفئات عدداً وان طباعهم لمختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية، فإن حكام هذه المدينة هم الفلاسفة ضرورة(136). كما نجد الشجاعة واحدة من صفات هذه المدن لكونها تعتمد الاعتقاد الصحيح والسليم وتسعى إلى تقويته في كل الرجال الصلحاء من خلال تعليمهم الموسيقي والرياضة فيطرد

(132) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص89.

(133) المصدر نفسه، ص131.

(134) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص116.

(135) يقول أفلاطون، فالمدينة التي أتينا على وضعها حكيمة ما دامت مشورتها حكيمة، ينظر أفلاطون، الجمهورية، ك4، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقتطف، 1929، ص103.

(136) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص117.

بها الخوف أو حب الشهوة كما يعزز الثقة بانفسهم[137] جميعا ولاسيما الجند والمكلفين بمهمة الدفاع عن المدينة وامنها، فالامن والامان والوثوق بهيبة السلطان شروط مهمة في مجتمع المدينة الفاضلة والعكس صحيح في مضاداتها.

ويرى ابن رشد بان هناك قاعدة تقول ان المدينة لا توصم بالجبن أو يقال عنها انها شجاعة لكثرة اغنيائها أو صناعها وأنما لما لها من حراس شجعان[138]، يمتازون بالعفة التي هي الشرط الثالث للمجتمع الفاضل والتي تتجلى بالاعتدال في الاكل والشرب، والإنسان العفيف الذي يحافظ على توازنه في جميع الظروف وذلك بفضل العفة التي قيل عنها هي كف النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات والشهوات ويكون الإنسان عفيفاً عند سيطرة عقله على شهوته[139]، عندها نقول ان مثل هؤلاء الأفراد سادة أنفسهم بفضل العفة.

أما الهاجس الأهم عند ابن رشد في النظام السياسي المتصل بالمدن فيتصل (بالعدالة) فيرى ان المدينة توصف بالعدالة عندما يكون فيها اناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها وعندما يؤدي كل فرد واجبه الذي يلائم طبعه ساهم في توفير اسباب كمال المدينة مع الآخرين، يكمل به جهود الآخرين وواجباتهم على سبيل التناغم والتعاون والتكامل على سبيل الاختصاص والمسؤولية الاجتماعية والأخلاقية.

ويرى ابن رشد في تحقيق العدالة مدخلاً لقطع دابر الظلم لجميع صوره. فالعدالة في المدينة تتضمن ثلاث قوى إذا ما توافقت في ما بينها بالحد والزمان الملائمين نقول عنها انها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة[140]. ومادامت قوة المجتمع والمدينة من قوة الفرد واعتداله أي ان التوافق والعدالة في نفس الفرد تقودان إلى التوافق والعدالة في المدينة، ذلك هو

(137) المصدر نفسه، ص117.
(138) المصدر نفسه، ص118.
(139) المصدر نفسه، ص118.
(140) المصدر نفسه، ص120.

جدل (الفرد والمجتمع) عند ابن رشد الذي يصر على جعل الرياضة والموسيقى وسيلة تلك التربية، الأولى «تقوى النفس وتلهمها وتمنحها الشجاعة في حين تجعلها الموسيقى اكثر تهذيباً وطواعية للعقل»(141)، هكذا تأخذ النفس على عاتقها مهمة تهذيب القوة الشهوية، وغرس القيم الفاضلة في المواطنين المتوازنين والمعتدلين في قولهم وسلوكهم فتنخفض العلل الاجتماعية والامراض البدنية وينحسر الظلم(142)، بفضل سيادة الصحة والاعتدال والحكمة.

أما صورة المشروع الاصلاحي الذي يقدمه ابن رشد لمجتمع فاضل وأخلاق محمودة لابد أن تكون المدينة عظيمة جداً بحد ذاتها وتمتلك حكومة قوية عظيمة ذات هيبة وسلطان وأن كان لا يوجد فيها ألف مقاتل كما صرح بذلك «أفلاطون»(143) ومع ان هؤلاء المحاربين الذين هم احرار يغلبوا الفين(144) وإن هذه المدينة لا يناظرها في العظمة أحد أن كانت مساحتها لا تمتد عرضاً وهو ما نبغيه لبناء المدينة الفاضلة كذلك يجب ان تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جداً حتى لايتم التغلب عليها من قبل المدن المجاورة ولا كبيرة جداً فلا تستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك(145). أي على الرغم من اختلاف شروط المدن وظروفها وطبيعة علاقتها مع جيرانها وحكمة القيادة والادارة أ ملكية هي (وراثية) أم ارستقراطية كل حسب مرحلته التاريخية.

فنحن إذاً ازاء مشروع اقترنت سعادته بوجود حاكم حكيم لكي يجد كل امرء فرصته التاريخية في مجتمعه انطلاقاً من روح الثقافة الإسلامية والرصيد الفلسفي الذي يختزنه ابن رشد، فلنتوقف الآن على سمات الرئيس ومكانة

---

(141) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص121.

(142) ابن رشد هنا يتابع ابن باجه في قوله أن ميزة المدينة الكاملة ان تخلو من صناعة الطب والقضاء، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجة الالهية، ص32.

(143) أفلاطون، الجمهورية، ك4، ترجمة حنا خباز، مصدر سابق، ص94.

(144) انطلاقاً من ثقافة ابن رشد الإسلامية يستشهد بالقرآن الكريم ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 249].

(145) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص112.

المرأة في المدينة الفاضلة ومضادات المدن الفاضلة عند ابن رشد.

1 - الدور الأخلاقي للرئيس في المدينة الفاضلة:

علق ابن رشد أخلاقية مجتمع المدينة الفاضلة برئاستها وهو ذات النظام الذي يحكم نشاط الإنسان صحيح البدن الذي تستجيب فيه الاعضاء لقرارات الرأس (الحاكم) والملك[146].

وإذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول إلى الكمال التام فيتحقق ذلك من خلال امتلاكه العلوم النظرية والعملية إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة أعظمها (الحكمة) وهي مسائل سبق ووقفنا عندها في هذه الاطروحة ضمن اطار الوجود، والإنسان والنفس.

فالمدينة عبارة عن قوى (طبقات) ثلاث الرؤساء وهم رأسها والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع، وبما ان فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة فكذلك يجب ان تكون فضيلة الطبقة المترئسة على المدينة هي العلم والحكمة[147]، وإذن فالرؤساء يجب ان يكونوا حكماء (فلاسفة).

اذن فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والامام، كلها بمعنى واحد ما دام الامام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في افعاله والذي يؤتم به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الامام بصورة مطلقة[148]، الذي يكون بمثابة المثل الأخلاقي الاعلى لاهل مدينته وابناء مجتمعه من حيث الاعتدال والكمال والاتزان والذي يكون اكثر حباً وفائدة لمدينته واهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخلق الفاضل لامتلاكه الخصال

---

(146) هذه اللفظة وردت لدى الفارابي حيث يقول، ومدبر المدينة وهو «الملك» أنما فعله أن يدبر المدينة تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض، ينظر الفارابي، كتاب السياسة المدينة، تحقيق فوزي متري نجار، ص84.

(147) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص244.

(148) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص139، يقارن مع ما اورده الفارابي بهذا الصدد ينظر كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص93.

الأخلاقية المحمودة والتي سبق ونبه عليها الفارابي[149]، وهذه الخصال هي: -

1 - أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية.

2 - جيد الحفظ ولا يعتريه النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه.

3 - ان تكون محبته للعلم ولتحصيل العلوم بشتى انواعها.

4 - محبته للصدق واهله كارهاً للكذب.

5 - العزوف عن الملذات معرضاً عنها، أعراضه عن الذهب والفضة والمال والثراء.

6 - أن يكون كبير النفس شجاعاً مدافعاً عن الحق وأهله.

7 - أن ينهج بمليء عزيمته نحو كل ما هو خير وجميل بذاته مثل العدالة وسائر الفضائل الاخرى.

8 - أن يكون بليغاً حسن العبارة، جيد الفطنة قادراً على اقتناص الحد الاوسط بأيسر ما يمكنه ذلك[150].

9 - الثبات على المعتقد في ظروف الشدة والعسر والانتصار على عوامل الضعف مثله مثل الذهب الخالص حين يتعرض للنار وهكذا يكون ملائماً بالطبع لحكم المدينة وحراستها والسهر على راحة اهلها وامنهم وطمأنينتهم وعندها سوف يكرم في حياته وبعد مماته ونبني له ضريحاً في ذكراه كل حين[151].

ولصعوبة اجتماع هذه الخصال بواحد من الناس اجاز ابن رشد تعاون اكثر من مسؤول يتسم احدهم بخمس من الخصال (الحكمة، وجود الفطنة وحسن الاقناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد) عندها يكون ملكاً

---

(149) ينظر الفارابي، كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص103.

(150) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص141، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص447.

(151) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص102، يقارن مع أفلاطون الجمهورية، ك3، ترجمة حنا خباز، ص89.

مطلقاً وان حكومته هي حقاً حكومة ملكية[152]. وعند تعذر ذلك يمكن الركون إلى هيأة رئاسية يتصف كل واحد منهم بخصلة من الخصال المذكورة سابقاً وعندها لابد ان يؤازر الواحد منهم الاخر في اقامة الدستور والحفاظ عليه، وعندها يدعى الحكم صفوة الامراء*. وحكمهم يسمى حكم الاخيار، ويكونون عوناً للمواطنين على التعاون والتكافل وحسن الاداء.

وقد يحدث أحياناً ان رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك ولكنه يمتلك العلم بالسنن التي يضعها الشارع، ويمتلك قوة الاستنباط للاحكام التي ينص عليها الشارع في أي قضية جزئية فإن امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دعي هذا الرجل بملك السنن[153].

وإن لم يمتلك الحاكم هاتين الخصلتين أي القدرة على الجهاد والقدرة على الاجتهاد، عندها من الممكن ان تؤول الرئاسة إلى حاكمين كما هي الحال مع الكثير من الخلفاء المسلمين[154]، في تاريخ الدولة العربية الإسلامية وانحاء العالم الإسلامي والذي يهم ابن رشد الاثار الأخلاقية للنظام السياسي وفلسفته وحكم الحاكم على المواطنين، وان تأثير هؤلاء الملوك سيكون بطريقتين وفي وقت واحد أي قدراتهم وافعالهم واعتقاداتهم وهذا يعتمد في سهولتها واعتمادها على السنن القائمة في زمان معين وعلى الجملة فإن التأثير يعود على الارجح إلى العمل الصالح اكثر من الاعتقادات الحسنة في زماننا هذا[155]. أي ان ابن رشد يرى ان هذه الدولة ممكن ان تقوم إذا اعتمدت على السنن والقوانين والاعتقاد الصحيح وفقاً للشريعة

---

(152) المصدر نفسه، ص176، وهنا نجد ابن رشد يختلف عن الفارابي الذي يؤكد على توفر خمس خصال في الرجل الثاني بينما الفارابي يؤكد على ست خصال ينظر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص20.

(*) صفوة الامراء أي الحكومة الارستقراطية.

(153) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص177، كذا ينظر ماجد فخري ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130.

(154) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130، وهنا يشير ابن رشد بأن أحد هذين الحاكمين أن يكون فيلسوفاً وهو الملك، يكون الأخر في الحكومة الإسلامية هو المجتهد في الفقه وهو بهذا يدعم الطابع الإسلامي لهذا الحكم المشترك لآثنين من الرجال.

(155) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص171.

الإسلامية التي شرعها الله للنبي ولو ان الدول القائمة في عصره لم تقم على هذه الشروط.

وعليه نرى من الصعوبة بمكان أيجاد الدولة بالشروط التي تحدث عنها ابن رشد وبقية الفلاسفة المسلمين مما يعني أنه مشروع للإصلاح يجري الحديث من خلاله عن عيوب النظام السياسي وآثاره السلبية على المجتمع أن جرى الحديث عنه بلسان أفلاطون أو الفارابي أو غيرهم من الفلاسفة، بخلاف ما سنجد عليه الحال مع ابن خلدون بفضل منظوره الواقعي العلمي.

2 - مكانة المرأة في المدينة الفاضلة:

لما كان الإنسان (العاقل) خليفة الله في أرضه أصبح من واجب (الحاكم) في المدينة الفاضلة الأهتمام بهذا الإنسان ورعايته وأعداده ليكون عضواً فاعلاً في مسيرتها الاجتماعية والأخلاقية على سبيل الأختصاص وتقسيم العمل والتعاون ليأتي النظام السياسي معبراً عن تناغمه مع السلوك الفردي للمواطنين بفضل القيم الأخلاقية الفاضلة المشتركة التي تصل بالجميع إلى (المجتمع السعيد)[156].

وما دمنا نبحث في البناء الأخلاقي الذي ينشده ابن رشد فليس هناك أدل على أخلاقية المجتمع من الأفصاح عن مكانة المرأة بعّدها عضواً في المجتمع.

لقد أعترف ابن رشد بمكانة المرأة ودورها الأخلاقي في المجتمع لذلك يقول «فلنبحث فيما إذا كانت النساء يمتلكن طباعاً مشابهه لطباع كل فئة من أهل المدينة ولا سيما طبقة الحراس، أم أن طباعهن مختلفة عن طباع الرجال، فإذا كان الأمر الاول صحّ أن النساء مبدئياً مساويات لغيرهن في فيما يختص بالنشاطات المدنية بحيث ينوجد بينهن المحاربات والفيلسوفات والحكام وما شابه ذلك وأن كان الأمر الثاني، فإن واجب

---

(156) الجابري، علي حسين، المرأة العراقية بين الامس واليوم، اصدارات جامعة السليمانية، 1978، ص40-41.

النساء في المدينة هو الانجاب وتربية الأولاد وما شابه ذلك لأن الرجال غير مؤهلين لذلك»[157] ومن الناحية (العقلية) يرى ابن رشد أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فمن الضروري لها أن تشاطره تلك الصفة الإنسانية وأن تختلف عنه في الدرجة فقط أي درجة المسؤولية، معنى ذلك أن الرجل اكثر كفاءة من الرجل في معظم النشاطات الإنسانية، على أنه لا يستحيل أن تكون النساء اكثر كفاءة من الرجال في بعض النشاطات كما هو الحال مع فن الموسيقى العملي، ولهذا يقال أن الألحان تكون تامة إذا ما وضعها الرجال وأدتها النساء[158].

فمن البين أذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالاعمال نفسها التي يقوم بها الرجال الّا أنه بما أنهن أضعف جسدياً فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة، وأن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما، وأما أشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور، ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء[159]، بما يشهد لها بالحضور والاندفاع.

ولما كان ابن رشد شمولي النظرة يوظف المنهج الحيوي للتدليل على صواب رأيه، لذلك يستعير من منطق الفطرة أمثلة من طبائع المخلوقات «أنثى الحيوان» ليؤكد نظريته حول المرأة قائلاً، أن من المناسب وجود أناث حارسات، فأنثى الكلب مثلاً تحرس حراسة توازي حراسة الكلاب (الذكور) وهي تحارب مثلهم ضد الضباع غير أنها أضعف فالطبيعة أحياناً تزود الذكر دون الانثى بسلاح يحارب به كما في حالة الخنازير البرية، لكن بما أن أسلحة المحاربة هذه تكون غالباً مشتركة ما بين الذكر والانثى، فمعنى ذلك

---

(157) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص124، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

(158) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص124، كذا ينظر محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

(159) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

أن الانثى مقصودة أيضاً للقيام بهذه الوظيفة وظيفة المحاربة[160].

ثم يتكلم ابن رشد عن وضعية المرأة في المجتمع العربي ولا سيما في الاندلس حيث يصف ذلك بقوله «انما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن زماننا) فإن قابليتهن ليست واضحة لأن النساء غالباً ما يؤخذن للانجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك معطلاً لأفعالهن الأخرى، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن «النباتات» ولكونهن حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من اسباب فقر هذه المدن»[161].

ويرى ابن رشد أن النساء يجب أن يأخذن مكانتهن بين أهل المدينة مثلهن مثل الرجل وأنهن يجب أن يقفن بمثل ما للرجال من درجة، وهو أمر يعزز من البناء الاجتماعي للمدينة والبناء الأخلاقي للإنسان بما يتوافق ومنطق الفضائل والقيم المحمودة.

هكذا نظر ابن رشد إلى المرأة من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية من منظور عربي أسلامي بعّدها شريكة الرجل في المجتمع ويمكنها من أداء أدوار أيجابية في بناء المجتمع وتحمل مسؤولية تقدمه كيف لا وهي نصف المجتمع، فإذا كان ابن رشد ينظر إلى طبيعة المرأة على أنها تشبه طبيعة الرجل لكونها من نفس واحدة، فإن ترتيبها وأعدادها للحياة لا يمكن أن يختلف عن تربية الرجل وأعداده، فإذا فقدت التربية والأعداد الذي يتكافأ مع وظيفتها وغاياتها في الحياة فإن ذلك يترتب عليه تخلف المجتمع بأسره وأضطراب نسيجه الأخلاقي[162].

وهكذا حدد ابن رشد أحد الاسباب التي كانت مفضية إلى ضعف المجتمعات الإسلامية وظلت قائمة حتى بعد عصره، وهو أن المجتمع كان

(160) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص446.

(161) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص126، كذا ينظر محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

(162) بحري، منى يونس، مستنسبات ابن رشد في نظرته إلى المرأة، بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج1، ص320.

قائماً على الرجل وحده مما حرم المجتمع من قدرات المرأة في التطور والتقدم وهكذا سعى ابن رشد إلى رفع شأن المرأة ونيلها حقوقها وقيامها بواجباتها، وهذه النظرة الاصلاحية ربما تكون قد أثرت في الحركات الأصلاحية الإسلامية التي جاءت بعده لأنها قامت لديه على قواعد عقلية وشرعية وأجتماعية نحن بأمس الحاجة إلى التذكير بها في كل حين.

3 - مضادات المدن الفاضلة:

يرى ابن رشد عندما يحدث عرضاً أن يقوم فيلسوف في هذه المدن فأنه يكون بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارية، وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم وأن كان يرى أنه غير قادر على مواجهة تلك الوحوش التي تعترضه ولهذا فأنه يلجأ إلى التوحد مع نفسه وعنده لن ينال الكمال الاسمى الذي لا يجده الّا في المدينة الكاملة[163]، تلك هي حال المدن الضاله (غير الأخلاقية)[164] والتي هي:

أ - مدينة المجد والشرف.

ب - مدينة المال وحكم الرذيلة.

ج - مدينة الحكم الجماعي (الفوضوية).

د - المدينة المستبدة أو مدينة الاستبداد.

هـ - مدينة الطغيان[165].

وهي صورة لانظمة سياسية تفتقر للمقومات الأخلاقية، لذلك يعاني فيها الإنسان ما يعاني من حياة قاسية وظلم وأستبداد وقهر واستغلال لها من الشواهد الكثير في الحياة العملية التي حاول ابن رشد أن يكشف عيوبها غير

---

(163) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص146.

(164) وقف ابن رشد على جميع ذلك في النصوص الأفلاطونية والفارابية مثل (الجمهورية) للاول، والسياسة المدنية، والمدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة للثاني كما هي عند فيلسوف قرطبة في تلخيص السياسة وتلخيص الخطابة إلى جانب كتاب ابن باجه تدبير المتوحد.

(165) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ص175-176.

الأخلاقية التي قد تدفع بالحكيم إلى التوحد والعزلة(166).

ويرى ابن رشد أنه في المدينة الفاضلة كل واحد من أبنائها يبغي عون الأخر لأجل بلوغ السعادة، أما في هذه المدن فإن كل واحد من أهل هذه المدن يهدف إلى غاية معينة ويؤثر ملذاتها(167).

نخلص من ذلك إلى القول:

1- أن الله والعالم والإنسان بناء معرفي متكامل عند ابن رشد حاول كشف هيكله، أي أن هناك مدبر ومنظم لهذا العالم وأن كل ما في العالم أنما هو مربوط بالقوة التي من الله تعالى وأن ثمة حياة مبثوثة في جميع الموجودات ينطوي على حكمه العناية والنظام والوجود، وإرادة الإنسان وأن كانت حرّه عند ابن رشد الّا انها مرتبطة بالقوانين والاسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل شيء قد قدّر الإنسان على أفعاله الخاصة فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق إرادة الخالق وتقديره.

2- قال بأن العقل والحكمة يتناغمان مع حقائق النقل والشريعة مما ينفي وجود تقاطع وتكفير مستنداً في ذلك إلى أن الشرع دعا إلى أعتبار الموجودات بالعقل وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وبالرغم من أختلاف فطر الناس وتباين درجاتهم في التصديق وهم الخطابيون والجدليون وأهل البرهان، لكن النتيجة التي ينتهي إليها ابن رشد واحدة لها ثلاثة مستويات من الفهم لذلك خاطبت الشريعة كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالاسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق.

3- الإنسان خليفة الله في أرضه وما دام الإنسان عاقلاً أصبح عليه أن

---

(166) وهذا المبدأ وجدناه سابقاً لدى ابن باجه، ينظرابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص43.

(167) وهذا ما اشار اليه ابن باجه بقوله «وافعال الإنسان كلها إذا كان جزء من مدينة فغايته المدينة وذلك انما يكون في المدينة الفاضلة فقط، اما في سائر المدن الاربع وما ركب منها ان كل واحد من اهل هذه المدن تقصيه غاية ويؤثر ملذاتها، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد تحقيق اسين بلاثيوس، ص190.

يتصرف على وفق ما يمليه عليه عقله لهذا فإن أفعال الإنسان التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة (العاقلة) أي أن التمييز والأختيار واحد من ثمار هذه القوة، لذا فالإنسان حكيم بقدر أستخدامه لهذه القوة وعن طريقها أستطاع الفيلسوف من أصلاح مجتمعه وغرس العادات الحسنة فيما بينهم حتى يصل بالجميع إلى المجتمع السعيد، بعد أن رتب على الوعي حرية التمييز والأختيار وما ينجم عن ذلك الأختيار من مسؤولية أخلاقية.

4- توصل ابن رشد إلى صياغة مشروعه الأصلاحي في المدينة والرئيس ومضاداتها والسياسة إلى القول بأهمية تربية الإنسان وبنائه بالشكل الصحيح عن طريق غرس الفضائل والقيم الأخلاقية التي تمنعه من الانحراف وتحثه على التعاون والعدالة من أجل خلق مجتمع فاضل وصولاً إلى مكانة المرأة ودورها الأجتماعي وكيف قاده حكم العقل وفكرة التوازن والاعتدال إلى الغاية التي ابتغاها ابن رشد وهي أصلاح شأن الإنسان والمجتمع والسلطة والدولة والحاكم إلى قاعدة (الاعتدال).

5- اهمية المشروع الأخلاقي التربوي لابن رشد تتجلى في:

أ - الإنسان (الفرد) جزء من المجتمع، يتكامل فيه نشاط الرجل والمرأة.

ب - المجتمع الفاضل عنوان الأخلاق الحميدة.

الأخلاق في الفلسفة المسيحية
(توما الاكويني موضوعاً)

م. م. حامد عبد الحمزة الجنابي*

أولا: ترابطية الدين والفلسفة[1] لمحة تاريخية

مدخل

هناك ترابط قديم ووثيق جداً بين الدين والفلسفة، إلى درجة يمكن معه القول بأنه لا دين بلا فلسفة ولا فلسفة بلا دين. وإذا كانت الفلسفة في احد ابرز معانيها، حب الحكمة، فمن العسير تمييزها تمييزا تاما عن الدين. هذا أفسح مجالا لنظريات عدة، يلغي بعضها صفات الفلسفة المميزة ليجعل منها دنيا، ويلغي بعضها صفات الدين المميزة ليجعل منها فلسفة، وينظر بعضها إلى الدين كمرحلة أولى من مراحل تطور الفكر البشري، فيوحده بالخرافة،

(*) أستاذ فلسفة التاريخ في كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق.

(1) لا تعتبر فلسفة من الفلسفات مسيحية بمجرد انها تتكلم عن المسيحية وتسعى لتبريرها، بل لانها تفكر انطلاقا من إيمان أساسي بتعاليم المسيح (راجع كتاب (الفلسفة المسيحية) لاتيان جيلسون. ان ما يمكن ان يميز (فلسفة مسيحية)، هو لون فلسفي معين، والشعور الأصلي الذي يلهمها والذي تتطور حوله، اكثر بكثير من محتوى تاكيداتها التي قد تطابق العقائد المسيحية أو على العكس تخالفها. جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة. نقله إلى العربية، فرانسو ايوب، وآخرون، مكتبة أنطوان، ط1، بيروت، 1992، ص386.

ويرى أن الفلسفة أعقبت الدين، ثم أعقب العلم الفلسفة، ليعطيها أجوبة أكثر موضوعية ويقينية من تلك التي أعطاها الدين حول كل المسائل المتعلقة بالكون والإنسان والحياة[2].

والمسيحية واحدة من الأديان التي كان لا بد وان تكون لها موقفا خاصا بها، فيرى عبد الرحمن بدوي في كتابه (فلسفة العصور الوسطى)، ان من التناقض في القول ان يقال ان هناك فلسفة مسيحية، وذلك لان كل من الفلسفة والدين له ميدان خاص. وهذان الميدانان هما، في رأي الأغلبية، متعارضان متناقضان، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تماما مع ما تقضي به الفلسفة. فكان من الطبيعي ان تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء في العصور الوسطى، وفي أي عصر كان[3].

وفي حل وسط وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، فذهبوا إلى إننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالإيمان. ويوجد الآن أمثال هؤلاء، وسيوجد لهم أمثال بلا ريب. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين، كانت الفلسفة والمسيحية عندهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر، وهم يألفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط. هؤلاء يتفقون في ان الوحي والعقل من عند الله فمحال ان يتعارضا، وان العقل يجد في الوحي هاديا ومعينا، ولكنهم يفترقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهو عند طائفة أوثق منه عند طائفة أخرى[4].

وإذ نرفض التفسير المرحلي للنشاطات البشرية المختلفة ونذهب إلى ان مسائل الدين غير مسائل الفلسفة ووظيفة الدين مختلفة عن وظيفة الفلسفة

(2) صعب، اديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص47.

(3) بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم، ط3، بيروت، 1179، ص1.

(4) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. دار الكتاب المصري، (ب، ط)، القاهرة، 1946، ص8.

مهما قويت العلاقة بين الاثنين، فأننا نحتاج إلى المزيد من القول حول الدين والفلسفة لنبين معنى قولنا بأنه لا دين بلا فلسفة ولا فلسفة بلا دين. ولا بد من ان يكون بعض ما سنقوله ردا على المحاولات التعسفية لطمس الصفة المميزة للفلسفة أو الدين، ومن ثم رفض الفكرة التي ترتكز عليها النظرات المرحلية. والقول ان لا دين بلا فلسفة ينطبق على كل الأديان. فالفلسفة، بمعنى الحكمة والترابط المنطقي، ترافق الدين بدءا من مصادره الأولى، اي النصوص المقدسة عينها. فالله الذي أوحى هذه النصوص بوضع ألفاظها أو معانيها على السنة الانبياء، هو (الحكيم) كما في التعبير الإسلامي، وقبله في المفهومين المسيحي واليهودي وسواهما. ويشتد حضور الفلسفة كثيرا في الشروح الموضوعة على هذه النصوص، وهي شروح متباينة أحيانا إلى حد انقسام الدين الواحد مذاهب متعددة على أساسها. وتحوي هذه الشروح، أحيانا كثيرة، ردودا صريحة أو ضمنية على مواقف الاديان الأخرى من المسألة التي يتناولها الشرح. ولان ظهور الفلسفة والمنطق، على وجه الخصوص، في الصياغات العقائدية وفي ملخصاتها التي تسمى دساتير الإيمان، فهذه الاعترافات العقائدية ذاتها لا تخلو من ردود ضمنية على الاديان أو المذاهب الأخرى التي لا تقف موقفها، أو على صياغات أولى للعقيدة نفسها بعد حاجة إلى شيء من التعديل الفكري أو اللفظي فيها[5].

وظهرت طائفة، لما عرفت كتب أرسطو في القرن الثالث عشر، اذ وقفوا من كتاب (التحليلات الثانية) أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه، فتبينوا الحد الفاصل بينه وبين الإيمان، ووقفوا من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق، فرأوا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة. واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن تعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث والمعاد وبعض

(5) ينظر : صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص47.

الصفات الإلهية، بينما يتناول اللاهوت موضوع الوحي بأكمله، الأسرار والحقائق العقلية، فيضعها مقدمات مسلمة، ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع، واستنباط ما يترتب عليها(6).

وقد تناول المعلمون، المسيحية، كما في الأديان الأخرى، الذين أقرت تعاليمهم وكتب لها البقاء قسطا وافرا من الثقافة الفلسفية التي أحدثت أثرا قويا في أفكارهم وكتاباتهم(7).

وفي مناسبة بحثنا وللحديث عن تلاقح المسيحية والفلسفة في موضوع الأخلاق، نلاحظ ان المسيحية أدخلت في الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار، لان فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات موضوع ما لم يكن الإنسان حرا في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال(8).

ومن هؤلاء (بولس الرسول) الذي يمكن اعتباره أول فيلسوف مسيحي، والذي تشكل كتاباته نحو ثلث العهد الجديد. ويخبرنا سفر أعمال الرسل عن لقاء بولس في أثينا قوما من الفلاسفة الابيقوريين(9)، والرواقيين(10)، وحواراته معهم حول المسيح. ولئن حذر بولس المقبلين على الدين المسيحي من إغراء الفلسفة، قائلا ان المسيحية تبطل حكمة العالم، ففي هذا تأكيد

---

(6) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص9.

(7) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص48.

(8) الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق، أسسها وتطورها، دار النهضة العربية، ط3، القاهرة، 1976، ص132.

(9) نسبة إلى ابيقور، (341-270 ق. م) ولد بساموس، وتعلم باثينا، وافتتح مدرسته المشهورة باسم الحديقة أو حديقة ابيقور، لانه كان يؤثر ان يجالس مريديه في حديقتها دون حجراتها وصارت حديقته نمطا للمجتمعات الابيقورية اللاحقة التي انتشرت في العالم المتحدث بالاغريقية. انظر : الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، (ب، ط)، تونس، 1992، ص26.

(10) احدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلينستية - الرومانية، اسسها زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وتستمد اسمها من الرواق (وهو بهو ذو اعمدة) حيث كان يعلم في اثينا، واليه تعزى جميع النظريات الاساسية. انظر : كامل، فؤاد، واخرون. الموسوعة الفلسفية المختصرة. دار القلم، (ب، ط)، بيروت، (ب، ت)، ص218.

على انه كان يعرف الفلسفات السائدة، التي قد تخدع الناس بكلام ملق، معرفة جيدة. فكلامه لا يعني رفضا غير مشروط للفلسفة بمقدار ما يعني الوقوف منها موقف الحذر. ويمكن ان نجمل موقفه في نقطتين : الأولى تحذير الناس من الاكتفاء بالفلسفة، وهي شأن نظري، والانصراف عن الدين، وهو شأن عملي، والثانية، تحذيرهم من أتباع الفلسفات المنفصلة عن الوحي، وان اعترفت بوجود الله وأمكن تصنيفها في باب (اللاهوت الطبيعي)، ومن اعتبارها دينا. وقد أكد المدافعون عن المسيحية وآباء الكنيسة الأوائل موقف بولس اذ وجدوا في المسيحية الفلسفة أو الحكمة الكاملة. وظهرت الكتابات الدفاعية عن المسيحية بين العامين 140 و180، ووجه معظمها إلى الحكام ليفهموا حقيقة العقائد المسيحية، ويرفعوا أيديهم عن إتباعها. وكان معظم المدافعين، وأبرزهم ايرستيديس ويوستينوس وتاتيانوس واثيناغوراس وثيوفيلوش الإنطاكي، مطلعين إطلاعا حسنا على المعارف اليونانية، ومنها الفلسفة. وكان لا بد لهم من اعتماد لغة الفلسفة كي يخاطبوا أناس غير مسيحيين. هكذا اشتد تفاعل المسيحية مع الفلسفة. وكان أعظم المدافعين، هو يوستينوس الشهيد (100 - 164)، مشبعا بأفضل ثقافة فلسفية آنذاك. فقد تدرب أولا على الفلسفة الرواقية، ومنها انتقل إلى الأرسطية والفيثاغورية والأفلاطونية، قبل ان يقع على معلم مسيحي اظهر له نقص الفلسفة الوثنية، بما فيها فلسفة أفلاطون التي أعجبته إعجابا خاصا ظل معه، حتى بعد اعتناقه المسيحية[11].

وهذا القديس توما الاكويني[12]، يستوقفنا، فقد وضع تفرقة صورية واضحة بين اللاهوت الدجماطيقي والفلسفة، كما وحاول إقامة فلسفة

---

(11) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص48.

(12) فيلسوف ولاهوتي من اصل ايطالي، كتب باللاتينية. ولد بين نهاية عام 1224 وبداية عام 1225 في قصر روكازيكا على مقرب من اكوينو (ايطاليا الجنوبية)، ومات في فوسانوفا، على مقربة من تراشينا، في 7 آذار 1274. لقب بالمعلم الجامع، للكنيسة، وكذلك بـ (المعلم الملائكي). والأحداث التي تتألف منها مسيرة حياته لا تعدو ان تكون بعض تنقلات في مسار حياة دينية دومينياكية شغلها بتمامها التدريس الجامعي للاهوت. انظر : طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة. دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص241.

ميتافيزيقية على أساس تجريبي[13]. فتلك واقعة مؤكدة ولا يمكن الشك فيها، وتعتمد الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى فقط على النمو الطبيعي للعقل : فالفيلسوف يستخدم مبادئ معروفة للعقل البشري، مع التقاء طبيعي بالله بالطبع، لكن دون نور الإيمان الذي يعلو على الطبيعة وهو ينتهي إلى نتائج هي ثمار الاستدلال البشري - ورجل اللاهوت - من ناحية أخرى - رغم انه بالقطع يستخدم العقل، يقبل المبادئ بناءاً على سلطة الإيمان، وهو يتلقاها عن طريق الوحي، وإدخال الجدل إلى اللاهوت وممارسة الجدل ابتداءاً من مقدمة موحى بها أو عدة مقدمات من الوحي والوصول عقلا إلى نتيجة تؤدي إلى تطور اللاهوت، لكنها لا تقوم بتحويل اللاهوت إلى فلسفة، ما دامت المبادئ والمعطيات تقبل على أساس إنها من الوحي، وبهذا فإن لكل منهما خصوصيته[14].

والواقع ان توما الاكويني، أعلن استقلال الفلسفة، طريقة ومبدأً وهدفاً. وبقيت الفلسفة في خدمة اللاهوت، ولكن دون أن تعرض نظامها الخاص للخطر. وقد اختبرت المقالات الأولى التي وردت في كتابه (الملخص اللاهوتي)، التميز بين الفلسفة والعقيدة المقدسة[15].

كذلك فإن الاكويني، الف بين الأرسطية واللاهوت المسيحي، غير ان طريقته المسالمة تخفي أحيانا حقيقة كونه على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين حيثما اعتقد أنها مطلوبة[16].

كما ينظر إلى الأفلاطونية كما لو كانت خير إعداد للعالم الوثني (غير اليهودي) لتقبل الدين المسيحي. وعنده ان أفلاطون نطق بقوة الكلمة

---

(13) كامل، فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة. دار القلم، (ب، ط)، بيروت، (ب، ت)، ص319.

(14) كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة. تر، حبيب الشاروني، محمود سيد احمد، تقديم، امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، ص31.

(15) روبينه، اندره، الفلسفة الفرنسية. تر، جورج يونس، المنشورات العربية، (ب، ط)، باريس، (ب، ت)، ص29.

(16) كامل، فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص319.

(المسيح)، وانه كان مسيحيا قبل المسيح. إذن، اتخذ يوستيوس موقفا ايجابيا من الفلسفة، لكنه رأى ان الفلسفة الصحيحة هي معرفة الله من خلال المسيح. ويمكن إجمال أفكار المدافعين المسيحيين الفلسفية في النقاط الآتية. (1) العقل واحد لدى كل الناس. (2) العقل البشري يستطيع الاستدلال على وجود الله من المخلوقات. (3) كل شيء في العالم يتحرك لا من تلقائه، بل بسواه، حتى نصل إلى المحرك الأول الذي هو الله. (4) النظام والجمال في العالم يشيران أيضاً إلى الله. (5) الله، الذي خلق المادة، هو روح تعلو على المادة. (6) الفلسفة اعظم عطية من الله للعقل البشري، وهدفها توجيه الإنسان إلى الله. (7) أفلاطون هو أعظم الفلاسفة الوثنيين، وقد تكلم بوحي الله كما فعل الانبياء. (8) هدف الفلسفة الأفلاطونية الأخيرة تحقيق الرؤية الإلهية. (9) الفلسفة للعالم الوثني كالناموس لليهود : اعداد على قبول إعلان الله. (10) المسيحية هي الفلسفة الكاملة. وترددت هذه الآراء مع آباء الكنيسة واللاهوتيين الأوائل. وفي القرن التالي لظهور المدافعيين، تبعهم المؤرخ الكنسي افسابيوس القيصري (265 -313)، أسقف قيصرية في فلسطين، في مجمل أرائهم، ورأى ان التدبير الإلهي للخلاص شاء ان يكون أفلاطون بمثابة نبي، لكنه تلقى الوحي فقط ولم يدخل ارض الحق الموعودة. وأضاف افسيابوس ان فلسفة أفلاطون للخاصة، في حين ان المسيح للجميع، وبواسطتها يصيرون فلاسفة. وكانت الإسكندرية قد شهدت أهم مدرسة في الفكر المسيحي، وحاولت المزاوجة بين الدين والفلسفة في معرض مقاومتها الفكر الغنوصي الذي حاول جماعته إخضاع الدين للعقل والاستعاضة عنه بالفلسفة. ومن ابرز دعاتها اقليمندس الاسكندري (150-215)، واوريجنس (185-254)، وفي حين نظر احد أوائل اللاهوتيين اللاتنيين، ترتوليانوس (155-222) نظرة ازدراء إلى الفلاسفة واعتبر الفلسفة حماقة في هذا العالم، فقد رأى معاصره اقليمندس، متأثرا بالمدافعيين، ان الدين لا يستغني عن الفلسفة. الا انه ذهب ابعد منهم اذ لم يقتصر نظره إلى الفلسفة على انها محض تمهيد للوحي المسيحي، بل رآها أداة مَهمةً لفهم الدين المسيحي. ودعا إلى إيمان ناضج مقرون بالفهم العقلي، قائلا : ان الإيمان الأعمى أو التسليم المنفعل ليس المثال، وان

الشخص الذي يؤمن من غير ان يبذل جهدا لفهم إيمانه هو كالطفل قياسا إلى البالغ. هكذا كان اقليمندس المثقف المسيحي الأول الذي أحب ان يرى المسيحية في علاقتها مع الفلسفة، وان يستخدم العقل الفلسفي لصياغة العقائد اللاهوتية. وأخيرا انتصر خط اقليمندس وانحسر الخط المناهض للفلسفة في اللاهوت المسيحي[17].

لكن اللاهوتي قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل لسر الثالوث المقدس، لكنه بذلك لا يتوقف عن ان يعمل كاللاهوتي، طالما انه يقبل، طوال الوقت معتقد ثالوث الاقانيم في طبيعة واحدة، بناءا على سلطة الوحي من الله، فهي بالنسبة له معطى أو مبدأ، مقدمة من الوحي مقبولة على اساس الايمان وليست نتيجة لبرهان فلسفي[18].

أما اوريجنس فكان من اهمم مفكري مدرسة الإسكندرية. وقد درس أعمال الفلاسفة اليونانيين ويقال انه استمع إلى محاضرات اومونيوس ساكاس، أستاذ معاصره أفلوطين. وظهر اثر أفلاطون ونظريات الفيض أو الكائنات الوسيطة في كلامه عن الخلق والثالوث. وفي حين اعتقد ان الكلمة (المسيح) نموذج الخليقة ومثال المثل، حيث يجتمع الخير والجمال، فقد جعل الكلمة وروح القدس وسيطين بين الله والمخلوقات، ولكن على درجتين أدنى من الأب. كما ظهر اثر هرقليطس والرواقيين في كلامه عن عودة كل المخلوقات إلى المبدأ الأول الذي جاءت منه. وبما ان هذا المبدأ هو الله أو الخير، فهذا يعني، في نظر اوريجنس، ان كل النفوس، بما فيها الشياطين والأرواح الشريرة، سوف تصل، بعد مراحل من العذاب المطهر، إلى الله. وتعرف هذه النظرة بمبدأ خلاص الكل، ويجد بعضهم انه واحد ومبدأ تناسخ الأرواح الأفلاطوني، كما يجدون له مصدرا آخر في عقائد دينية هندية التي يلمحون إلى تأثر اورجينس بها. لكنه، في هذا كله، لم يتخل عن المعطيات المسيحية التي تتجاوز الفلسفة، وان حضرت الكنيسة بعض تعاليمه لاحقا. واستمر

(17) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص49.
(18) كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص32.

تأثير المسيحية بالفلسفة مع لاهوتيي القرن الرابع[19].

على العموم تعد الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فترة (الآباء)، لان التفكير في هذه الفترة كان مقتصرا على اباء الكنيسة، الذين حاولوا ان يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون، أي الأفلاطونيون المحدثون، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة، أو على العكس. ومن اشهر هؤلاء بوسنيوس وكليمان الاسكندري وبازليوس واورجيانس وترتليانوس. ومن اشهر شخصيات هذا العصر، والتي كان لها الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية، هو القديس أوغسطين. وهنا لابد من التذكير انه ليس من فلاسفة العصر الوسيط، بل هو من فلاسفة عصر الآباء[20].

وفيما يتعلق بموضوع دراستنا (الأخلاق)، رأينا كيف عنى أوغسطين بمشاكل : الحقيقة، والله، والعالم، والنفس، ورأينا كيف حاول حلها رابطا إياها بالله. وكانت هذه المشاكل هي شغله الشاغل. أما المشكلة الأخلاقية، فقد عنى بها من قبل، لان هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي امن بها فترة من الزمان قبل ان يصبح مسيحيا. والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماما المشاكل الأخرى، من حيث اتصالها بالله اتصالا وثيقا. فكما ان الله مصدر الحقيقة. كذلك هو مصدر الأخلاق. وعلى هذا يقول أوغسطين ان الحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن اجل الله، ولاشيء غير هذه الحياة يمكن ان يسمى سعيدا. فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان. والذي يطلب الواحد يطلب الأخر. وذلك لان مصدرهما واحد، هو الله. المعرفة إذن وحب الله هما الغاية الأخلاقية. والآن، ما هو موضوع هذه المعرفة وذاك الحب؟ موضوعهما هو القانون الأبدي. والطبيعة عند أوغسطين هي

---

(19) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. دار النهار للنشر، ط2، بيروت، 1995، ص51.

(20) بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم، ط3، بيروت، 1979، ص15.

الله. وهذا القانون الأبدي أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البداية ومصدره الله. وهذا القانون الأخلاقي يمكن ان يسمى القانون الإلهي، ما دام المصدر هو الله. وهنا نلاحظ ان أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية. فهي حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية. وهذا القانون، لو نظرنا في تفصيلاته، وجدنا انه الموجود في الكون. أما الأمر فهو الله. ولهذا يظهر هذا القانون باعتباره أمرا، أو نهيا، امرأ باعتباره يوجب السير تبعا لمقتضيات النظام، ونهيا باعتباره عكس ذلك. ويلاحظ ان فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية. بيد انه لم يختصر على هذه الفلسفة وحدها، بل مزجها بالفلسفة الرواقية، وبمذهب "شيشرون" - حين جعل القانون الطبيعي هو القانون الإلهي، فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل. إلا إننا لا نستطيع ان نفهم كيف يوحد "أوغسطين" بين الحقيقة وبين الأخلاق - امر اخذ حيزا كبيرا في تفكير أوغسطين[21]. والأخلاق عنده تعلم الفيلسوف كيف يتصرف[22].

إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية، ونظرة المسيحية في الوجود، وخصوصا لدى القديس بولس. فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التي لدى بولس خصوصا فيما يتعلق بفكرة المحبة. وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر. فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون. ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر. فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن ان يعتبر وجودا حقيقيا بل هو سلب محض. اي ان الشر هو سلب للخير، أي سلب للنظام، ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية، بينما علة الشر علة نقص، بمعنى ان الخير شيء ايجابي وجودي، أما الشر فهو نقصان أو عدم. ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectie، بينما الشر لا يمكن

---

(21) بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى. المصدر نفسه، ص37.

(22) روبينه، اندره، الفلسفة الفرنسية. تر، جورج يونس، المنشورات العربية، (ب، ط)، باريس، (ب، ت)، ص19.

ان يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص Defectio. ومن هنا نرى ان أوغسطين يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية. فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بان الشر مبدأ للوجود، نراه بعد ان عرف المسيحية، وبعد ان اتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية، يجعل الشر عدما وسلبا للخير فحسب. والفضائل في نظره ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب، أي حب الله. أما الفضائل الاخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضا، ولكنه حاول ان يرجعها جميعا إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله. وفي الحرية وعلاقتها بالأخلاق، يمكن ان نقول ان أوغسطين هو أول من أعطى الحرية معنى جديدا حيث عرفها بأنها القدرة على قول (لا). ومعنى هذا ان الحرية شيء مطلق، فيستطيع الإنسان ان يرفض كل شيء[23].

وما زلنا في سعينا لمحاولة إيجاد العلاقة بين الدين والفلسفة المسيحية وتجلياتها الأخلاقية فنلاحظ القديس باسيليوس الكبير (330-379) والقديس غريغريوس النازينزي الملقب باللاهوتي (329-390)، الذين درسا في جامعة اثنا والقديس غريغوريوس النصصي (335-394) شقيق باسيليوس، والقديس اثناسيوس (295-373) والقديس يوحنا الذهبي الفم (344-407). وكلهم لجأوا إلى التعابير الفلسفية في معالجتهم المسائل اللاهوتية ومنها مسألة ثالوث. ومن اهم ما تميز به اللاهوت الشرقي منحاه الصوفي القائم، في احد جوانبه النظرية، على الطريقة التنزيهية "السلبية" في الكلام عن الله. ومعنى ذلك نفي كل الصفات بما فيها الحكمة والحياة والخير، عن الله لا لأنه يفتقر إليها، بل لأنه مصدرها، لئن إطلاقها عليه من غير بعد النظر قد يوقع مطلقها في خطأ التأنيس ويوهمه بان معرفة طبيعة الله ممكنة. ومتى اعترف الإنسان باستحالة هذه المعرفة، دخل نطاق الظلمة التي تميز عدم المعرفة، وأدرك ان الاقتراب من الله يتم عبر الحياة معه. هذه النظرة، التي ركز عليها غريغوريوس النصصي، بلغت أفضل تعبير عنها مع كاتب مجهول الهوية، هو ديونيسيوس الملقب بالاريوباغي الذي يظن انه راهب سوري

---

(23) بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى. المصدر نفسه، ص37.

عاش في أواخر القرن الخامس. وقد خلف كتابات عدة نقلت إلى اللاتينية واعتمدها اللاهوتيون الغربيون. وتحمل هذه الطريقة السلبية اثرا كبيرا من الأفلاطونية الجديدة، وكذلك من أفلاطون. والمعروف ان الطريقة السقراطية التي اعتمدها أفلاطون في محاوراته تقوم على تحديد المثل، كالتقوى والخير والسعادة والجمال، بنفي العناصر التي لا تنتمي إليها، حتى إذا حان وصفها بما هي لم يجد طالبها طريقا سوى الصمت حيالها والتأمل فيها والتوحد معها وتجسيدها في حياته. وبلغ لاهوت المسيحية الشرقية افصح تعبير عنه مع القديس يوحنا الدمشقي (675-749) الذي اجتمع لديه فكر الآباء السابقين، فتبنى أرائهم في اعتبار الفلسفة والعلوم الدنيوية خادمة اللاهوت، وفي النظر إلى المسيحية على انها وحدها الحكمة الصحيحة الكاملة وان ما قبلها يؤدي إليها. وقد ولد يوحنا الدمشقي وعاش في عاصمة الأمويين، وكان له اثر كبير مباشر في الفكر الديني الاسلامي[24].

ووصولا إلى المكانة المميزة في الفلسفة المسيحية، نجدها مع راهبين دومينيكيين هما ألبرت الكبير (1206-1280) وتلميذه توما الاكويني (1224-1274). وقد ميز ألبرت بين اللاهوت والفلسفة، واعتبر الفلسفة علما قائما بذاته، ولكن لا غنى عنه كأداة للاهوت. وسمى اللاهوتيين الذين رفضوا استخدام هذه الأداة جهالا. وعزز درس الفلسفة في صفوف رهبنته، حتى غدت اهم شرط للدراسة اللاهوتية. وتابع توما الاكويني، وهو ابرز الفلاسفة المدرسيين، هذا الخط. وبنى نظاما فلسفيا شاملا، عالج فيه مسائل مثل وجود الله وطبيعته وخلق العالم والمعرفة والنفس البشرية والأخلاق والسياسة[25]، باستقلال عن معطيات الدين المسيحي ولكن بانسجام معها.

---

(24) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. دار النهار للنشر، ط2، بيروت، 1995، ص52.

(25) وفي السياسة، نرى ان المسيحية سميت بالجمهورية المسيحية، لما اتصفت به من وحدة ونظام، مما انتهى شيئا فشيئا إلى تكوين (دولة)، قائمة بذاتها، واخذة في ازدياد قوتها، في قلب الإمبراطورية الرومانية. ويمكننا قبول هذا التحليل بصفة عامة لكن بشيء من التعليق، أما السبب الأول - وهو الصلابة وعدم التسامح المأخوذان من اليهود - فيمكن قبوله قبولا كاملا، ولقد رأينا في عصرنا هذا فوائد التعصب في الدعاية، واما السبب الثاني، هو فكرة الحياة =

ورأى ان اللاهوت الطبيعي، وهو ذلك الفرع من الميتافيزيقيا الذي يبحث عن وجود الله وطبيعته وعلاقته بالمخلوقات، ويشكل الجزء الأكبر من الفلسفة، بحيث يمكن القول ان الفلسفة كلها تتجه نحو معرفة الله الذي هو غاية الإنسان وسعادته. وفي فلسفته كما في شرحه العقيدة المسيحية، كان توما أرسطيا إلى اقصى حد. وتبنى تحديد أرسطو للميتافيزقا على انه دراسة الوجود من حيث هو موجود، فقال ان جوهر الله ليس الحق ولا الخير ولا اي صفة من هذا القبيل، بل هو الوجود. وفي رأيه ان الفلسفة وبقية العلوم تعتمد اعتمادا تاما على العقل والمنطق، في حين ينطلق اللاهوتي من معطيات الوحي، وان لجأ إلى الفلسفة والمنطق في بعض مناقشاته. ويعتبر التومائيون المعاصرون ان فلسفة توما، التي تبنتها الكنيسة الكاثوليكية كفلسفة رسمية، تبقى قائمة بانفصال عن اللاهوت وحتى عن الروحانية المسيحية. لذلك ادخلوها في عداد المدارس الفلسفية الحية، واعتمدوها لفتح حوار مع ذوي النظرات الاخرى من وجوديين وماركسيين وسواهم[26].

ثانياً: النظرية الأخلاقية عند توما الاكويني:

هناك مجموعة من المرتكزات الفكرية، من دونها لن يكون بحثنا عن الأخلاق عمليا، لذلك يجب التوقف عندها، سعيا في إظهار موضوع الأخلاق عند توما الاكويني. وتجدر الإشارة إلى ان أرسطو كان بمثابة المرآة التي تنعكس فيها الصورة الأخلاقية عند القديس توما. من خلال اتفاقه مع بعض أرائه ومعارضته لأراء أخرى، وبين هذا وذاك، تمظهرت النظرية الأخلاقية عنده، مؤدية إلى تبلور موقف أخلاقي انفرد به من بين الفلاسفة

= الأخرى، فقد كان الاورفيون أول من قال بها في الغرب، ثم أخذها عنهم الفلاسفة اليونان، وفي اللاهوت المسيحي عناصر كثيرة من الديانات التي تتميز بما يكتنفها من اسرار، سواء في ذلك الديانات الاورفية أو الاسيوية، والأسطورة الأساسية في هذه العناصر التي دخلت المسيحية من تلك الديانات، هي أسطورة الإله الذي يموت لينشر من جديد. للمزيد ينظر : رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، تر، زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب، ط)، القاهرة، 1970، 44.

(26) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين. المصدر نفسه، ص65.

المسيحيين في العصر الوسيط، ومن ابرز هذه المرتكزات.

ثنائية العلاقة بين الله والإنسان هي أساس النظرية الأخلاقية.

1 - يذهب أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية إلى ان كل فعل يسلك في سبيل غاية، وان الفعل البشري يعمل من اجل السعادة، فهو يريد ان يحصل على السعادة، وهو يقول ان السعادة لا بد تكمن في النشاط، وأساسا في هذا النشاط الذي يكمل أعلى ملكة في الإنسان، والتي تتجه نحو أعلى الموضوعات وأكثرها نبلا، ومن ثم فهو ينتهي إلى نتيجة تقول ان السعادة البشرية تكمن أساسا في النظر theoria في تأمل أعلى الموضوعات وبصفة خاصة في تأمل المحرك الذي لا يتحرك وهو (الله)، على الرغم من انه يذهب إلى انه منبع الخيرات الاخرى مثل الصداقة، وعدم الإسراف، والخيرات الخارجية، أمر ضروري لتحقيق السعادة الكاملة[27].

وهنا يطالعنا موقف أرسطو في الأخلاق مبنيا على التضاد الحاصل، فالاستحقاق لدى أرسطو يرتكز إلى فضائل هي بمثابة مكتسبات إرادية تفيد من المعين الطبيعي المتمثل بالطبع أو الخلق. وتتنامى بفضل جهود الإنسان المدنية وعلائقه السياسية أو الاجتماعية بأعضاء المدينة. اما المثل الأعلى للروحانية المسيحية فهو على العكس، تجريد الإنسان وعزله ليتسنى للنفس. وقد تعرت ان تستقبل شعاع النعمة الالهية[28].

ومن هنا كانت الأخلاق الارسطية في طابعها هي أخلاق السعادة، وهي أيضاً أخلاق غائية وعقلية، ما دام من الواضح ان التأمل عنده يعني التأمل الفلسفي. فهو لا يشير إلى أية ظاهرة دينية مثل الجذب الصوفي عند أفلوطين، وفضلا عن ذلك فإن غاية telos» النشاط الأخلاقي هي غاية مطلوب السعي إليها في هذه الحياة[29].

---

(27) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص137.

(28) برهييه، اميل، تاريخ الفلسفة. العصر الوسيط والنهضة. تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1983، ص182.

(29) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص138،.

والنشاط الأخلاقي يدخل في المسألة الأخلاقية عند القديس توما، فالشر غير مقصود، وليس هو بالجوهر، وله علة عرضية هي الخير، والأشياء كلها تميل إلى التشبه بالله الذي هو غاية كل شيء، وليست السعادة البشرية متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوي، أو على خيرات البدن، كلا ولا تكون الحواس مقرا لها، ان السعادة الاخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثل فيها الفضيلة الأخلاقية، لان هذه الأفعال وسائل، وإنما تتالف تلك السعادة من التأمل في الله، على ان العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس، لا يكفي، ولا يكفي كذلك ان تعلم به علما قائما على البرهان العقلي، بل لا يكفي ان تعلم به علما صادرا عن الايمان، فنحن في هذه الحياة لا نستطيع ان نرى الله في جوهره، ولا ان نظفر بالسعادة الاخيرة، أما في الآخرة فسنراه وجها لوجه[30].

وبمقدار ما يتعلق الأمر بالأخلاق عند أرسطو فليس ثمة إشارة إلى رؤية الله في حياة قادمة، ومن المشكوك فيه في الواقع ما إذا كان قد امن بالخلود الشخصي على الإطلاق، ان الإنسان السعيد حقا عند أرسطو هو الفيلسوف وليس القديس، والان : فقد تبنى القديس توما الاكويني نظرة سعادة وموقف غائي مماثل، وهذه النظرية في السلوك البشري عقلانية من بعض الجوانب، لكن سرعان ما يصبح واضحا التغير في التأكيد الذي يميز اختلافا واضحا بين نظريته ونظرية أرسطو، ان الأفعال الوحيدة للإنسان التي تقع حقا في نطاق الأخلاق هي الأفعال الحرة، وهي الأفعال التي تصدر عن الإنسان بوصفه إنسانا على وجه الدقة، اي بوصفه موجودا عاقلا وهذه الأفعال، الإنسانية وهي تتميز عن افعال الرأفة، تصدر عن إرادة الإنسان هي الخير bonum انها لميزة يتميز بها الإنسان ان عمل من اجل غاية معروفة، إلا ان الغاية الجزئية، أو الخير الجزئي، لا يمكن ان تكتمل ولا ان تشبع الإرادة البشرية التي تتجه نحو الخير الكلي، ولا يمكن ان تجد إشباعها إلا عندما تبلغ الخير الكلي، فما هو الخير الكلي عينيا ؟ لا يمكن ان يوجد مثلا

(30) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث، المصدر نفسه، ص237.

في الثروة لان الثروة ليست سوى وسيلة لتحقيق غاية ما[31]. وهذه الغاية لا بد وان تكون عقلية، فالعقل هو الذي يحدد الغاية في حياتنا، وهو الباعث الذي يحفزنا على أفعالنا الإرادية[32].

في حين ان الخير الكلي هو بالضرورة الغاية النهائية ولا يمكن ان يكون هو نفسه وسيلة لغاية ابعد، ولا يمكن ان يتألف من اللذة الحسية طالما ان ذلك لا يشبع سوى البدن[33] وليس الإنسان ككل ولا يمكن ان يتألف من القوة طالما انها لا تشبع الإنسان ككل أو تشبع الإرادة تماما، والتي يمكن فضلا عن ذلك إساءة استعمالها في حين انه لا يمكن تصور إساءة استعمال الخير المطلق أمرا كليا أو يمكن ان يستخدم من اجل غاية تافه أو شريرة بل لا يمكن ان يتكون من دراسة العلوم النظرية طالما ان من المؤكد ان النظر الفلسفي لا يمكن ان يشبع تماما العقل والإرادة البشريين، ان معرفتنا الطبيعية مستمدة من التجربة الحسية ومع ذلك فإن الإنسان يتطلع إلى معرفة السبب الأول على نحو ما هو في ذاته وهذه المعرفة لا يمكن اكتسابها عن طريق الميتافيزيقا[34].

ومما يسترعي الانتباه ان فلسفة توما الاكويني، مثلها مثل فلسفة أوغسطين، ان هي الا مزيج من علم الأخلاق عند فلاسفة العهد القديم والمسيحية وعلم ما وراء الطبيعة عند اليونان. ولكن بينما يقيم أوغسطين أخلاقه على دعائم نظرية المثل عند أفلاطون، نجد ان الاكويني يتخذ من نظرية الصور عند أرسطو دعامة لأخلاقه. فكل من أوغسطين والاكويني يعتقد

---

(31) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص138.

(32) الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق، نشاطها وتطورها. دار النهضة العربية، ط3، القاهرة، 1976، ص130.

(33) وان اللذة وجدان يقترن باشباع الرغبات الفردية، وتبقى مابقى الإشباع الذي اقترنت به، أما السعادة فقد تتوافرللإنسان برغم الألم الذي ينشأ عن انصرافه عن إشباع شهواته أو فشله في إروائها، وهي ليست مجموع لذات ثائرة تتحق بإشباع رغبات متتالية، إنما هي لحظات من غبطة في وجود يتألف من إلام عابرة ومتع مشرقة مختلفة متنوعة، والأخلاقية انما تنشأ حين يصطدم الواجب مع الهوى، وتبدو الحاجة إلى التضحية باللذات الشخصية. ينظر:
Wstson. hedonlstic Theories from Aristippus to spencer. A. E. yalor. Epicurus.

(34) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص139.

ان أسمى مراتب الخير الذي يفعله الإنسان هو الجهاد في سبيل الوصول إلى الكمال الالهي، ولكنهما يسلكان سبلا مختلفة نوعا ما لبلوغ هذا الكمال. فينما يؤكد أوغسطين مع أفلاطون ان الرجل الصالح يقلد مثال الخير الموجود في السماء لنقتدي به جميعا، لكن الاكويني يذهب مع أرسطو إلى ان الرجل الصالح يتطور طبقا لصورة الخير الحالة في كل شيء، والتي تساعدها إعمالنا الخيرة على بلوغها مرحلة تطور أسمى(35).

وربما ذهب أرسطو إلى ان خير الإنسان يعتمد على دراسة العلوم النظرية. الا انه كان يتحدث عن السعادة الناقصة تلك التي يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن للسعادة الكاملة أو الغاية المطلقة ان توجد في اي شيء مخلوق، وإنما في الله فحسب، الذي هو نفسه الخير الأقصى اللامتناهي، فالله هو الخير الكلي بطريقة عينه، وعلى الرغم من انه غاية كل شيء، المخلوقات المادية والعقلية، في ان معا. فالمخلوقات العقلية هي وحدها التي يمكن ان تبلغ هذا الخير النهائي عن طريق المعرفة والحب، فالمخلوقات العقلية هي وحدها القادرة على بلوغ رؤية الله التي تكمن فيها وحدها السعادة الكاملة(36).

ونجد معنىً أخلاقيا متكاملا في الدليلين الرابع والخامس، من أدلة وجود الله عند توما الاكويني، فيبدأ بالاعتراف بوجود درجات مختلفة للكمال في الأشياء المتناهية، ثم يقول ان هذا يفترض وجود كائن تام الكمال. وفي الدليل الخامس يشير إلى ان الأشياء غير الحية في الطبيعة تبدو موجهة نحو غاية ما، لان العالم يسوده نوع من النظام، وهذا دليل على وجود عقل خارج عن العالم، تلبي غايته على هذا النحو، ما دام من المستحيل ان تكون للأشياء الجامدة غايات في ذاتها، وهذه هي الغائية(37).

---

(35) توماس، هنري، عظماء الفلاسفة في الشرق والغرب، سيرهم وكيف نفهمهم. تر، زكي نجيب محمود، دار بيبلون، (ب، ط)، باريس، (ب، ت)، ص183.

(36) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص139.

(37) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج1، تر، فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، (ب، ط)، الكويت، 1983، 301.

في هذه الحياة الدنيا يستطيع الإنسان ان يعرف ان الله موجود كما يستطيع ان يصل إلى فكرة تشبيهية ناقصة عن طبيعة الله لكنه يستطيع في حياة قادمة ان يعرف الله كما هو في ذاته، وليس ثمة غاية أخرى تشبع الإنسان تماما. يقول القديس توما الاكويني ان أرسطو كان يتحدث عن السعادة الناقصة، وهي تلك التي يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا، إلا ان أرسطو لا يقول شيئا في كتاب الأخلاق عن أية سعادة أخرى، فالأخلاق عنده هي أخلاق السلوك البشري في هذه الحياة، في حين ان القديس توما لم يتقدم كثيرا قبل ان يضع في اعتباره ان السعادة الحقيقية يمكن بلوغها فقط في الحياة القادمة، وهذه السعادة تعتمد أساسا على رؤية الله، رغم انها تشمل بالطبع إشباع الإرادة[38] في حين ان الخيرات الاخرى مثل جمعية الأصدقاء، فنها تسهم في الوجود الخير للسعادة رغم انه لا يوجد خير سوى الله يكون ضروريا للسعادة. ولهذا فإن النظرية الأخلاقية عند القديس توما ترى في الحال انها تتحرك في مستوى مختلف عن مستوى الأخلاق عند أرسطو، وبغض النظر عن استخداماته الكثيرة لمصطلحات أرسطو، فإن إدخاله لفكرة الحياة الاخرى ولرؤية الله في النظرة الأخلاقية، تجعلها غريبة عن فكر أرسطو، فما يسميه أرسطو بالسعادة يسميه القديس توما بالسعادة الناقصة أو السعادة الزمانية أو السعادة التي يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا، وهو ينظر إلى هذه السعادة الناقصة على انها توصي بالسعادة الكاملة التي لا يمكن بلوغها إلا في الحياة المقبلة، وهي تعتمد اساسا على رؤية الله.

2 - عبارة القديس توما التي تقول ان سعادة الإنسان الكاملة تعتمد على رؤية الله تثير مشكلة بالغة الصعوبة لكل من يفسر النظرية الأخلاقية عند القديس توما الاكويني، وهي مشكلة على جانب كبير من الأهمية اكثر مما يبدو لأول وهلة. والطريق المألوف لعرض النظرية الأخلاقية عنده بتمثلها في

---

(38) ان موضوع الإرادة، هو الخير المعقول وان الإرادة تتبع العقل واذا كان تعقل الله هو عين وجوده كان وجوده ايضا هو عين ارادته. وتبقى الإرادة تميل نحو الخير المعقول، والمعقول يقال بالاضافة إلى العاقل. فلا بد وان عاقل الخير من حيث هو كذلك يميل اليه ويشتاق شوقا طبيعيا اليه. ينظر: غالي، ميلاد ذكي، الله في فلسفة القديس توما الاكويني. دار المعارف، (ب، ط)، الاسكندرية، (ب، ت)، ص77.

أخلاق أرسطو، بمقدار ما تتسق مع موقف القديس توما كمفكر مسيحي، وإذا قال قائل ان القديس توما كفيلسوف أخلاقي ينظر إلى الإنسان في سياق النظام الطبيعي[39]، دون الإشارة إلى غايته التي تعلو على الطبيعة ومن ثم فهو عندما يتحدث عن السعادة كفيلسوف أخلاقي إنما يتحدث عن السعادة الطبيعية وعن بلوغ الخير الأقصى، الذي هو الله، بالسبل المتاحة أمام الإنسان في النظام الطبيعي، دون أن يكون الفضل الذي يعلو على الطبيعة ضروريا، فلا بد ان يكمن اختلافه مع أرسطو في واقعه وانه - على خلاف أرسطو انه ادخل موضوع الحياة الاخرى المقبلة، وهو موضوع لزم أرسطو الصمت بصدده، ان السعادة لا بد ان تعتمد أساسا على الفلسفة الطبيعية، وحب الله، يمكن بلوغهما، في هذه الحياة الدنيا. السعادة الطبيعية الناقصة، وفي الحياة الاخرى المقبلة، السعادة الطبيعية الكاملة، والافعال الخيرة هي الأفعال التي تؤدي إلى - أو هي بالفعل تتفق مع - بلوغ هذه السعادة، وواقعة ان القديس توما يتحدث عن بلوغ رؤية الماهية الالهية، وهي غاية الإنسان التي تعلو على الطبيعة، ولا يمكن بلوغها بدون النعمة أو الفضل الالهي الذي يعلو على الطبيعة، عندما كنا نتوقع منه ان يواصل الحديث كفيلسوف أخلاقي، لا بد ان يعود عندئذ إلى واقعه انه لم يفصل فصلا منهجيا من الناحية العملية بين دور الفيلسوف وعالم اللاهوت فيتحدث احيانا على انه احدهما، ويتحدث احيانا أخرى على انه الأخر دون اي إشارة واضحة إلى ان رؤية الله على انها تعني ليس رؤية الماهية الالهية، التي تعلو على الطبيعة بل فقط معرفة الله التي يمكن للإنسان ان يبلغها في الحياة الاخرى ما لم يكن للإنسان غاية تعلو على الطبيعة، وبمثل هذه الطريقة

---

(39) ومما يشار إليه ومن دون أي شك ان الأخلاق المسيحية قبل قبل قسطنطين، كانت اسمى جداً من الأخلاق في أوساط الوثنيين، ذلك لأنها كانت تقترب من الأخلاق الطبيعية وفي نظامها الطبيعي، فكان المسيحيون يظطهدون احيانا، كما كانوا في معظم الاحيان في موقف الضعفاء بالنسبة إلى منافسيهم من الوثنيين، لكنهم امنوا ايمانا قويا ان صاحب الفضيلة يكون في الجنة، وعقاب الاثم يكون في النار، وكانت مبادئهم الخلقية فيما يختص بالعلاقة الجنسية على درجة من الصرامة قل مثيلها في العالم القديم. للمزيد ينظر : رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث، المصدر نفسه، ص46.

يستطيع المرء ان يجعل من القديس توما فيلسوفا أخلاقيا أكمل الأخلاق الارسطية، بان قدم النظر في موضوع الحياة الاخرى[40]. والنظر هو هبة الإنسان دون غيره من الكائنات، ومن اجل هذا وجب العزوف عن الشهوات والحرص على إطاعة أوامر العقل، وقد تمثلت هذه النزعة في تفكير سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والابيقورية سابقا[41].

واتباع القديس توما رأوا ان هذا هو المعنى الصحيح. بل رأوا انه يتحدث كذلك عن الرغبة الطبيعية لرؤية الله (السعادة الكاملة المطلقة)، يمكن ان تعتمد فقط على رؤية الماهية الالهية، ويقول بعض الشراح ان ذلك لا يشير إلى رؤية الله على انه الخير الأقصى. كما هو في ذاته، بل يشير فقط إلى رؤية الله على انه السبب الأول. لكن كيف يمكن للقديس توما ان يتحدث عن معرفة الله كسبب اول كما لو كانت هذه المعرفة هي - أو يمكن ان تكون - رؤية الماهية الالهية، إننا بنور العقل الطبيعي نستطيع ان نعرف الله كسبب اول، لكن القديس توما يقرر انه مطلوب من اجل السعادة الكاملة ان يصل العقل إلى الماهية ذاتها للسبب الأول، ومن ناحية أخرى تعتمد السعادة المطلقة على رؤية الماهية الالهية التي هي نفسها ماهية الخير، وهناك في داخل الإنسان رغبة طبيعية لبلوغ مثل هذه الرؤية فمن الطبيعي ان يرغب الإنسان في معرفة ماهية وطبيعة السبب الأول، وسواء كان القديس توما على حق في قوله هذا ام لا، فانه مما لا يمكن تصوره ان يكون القديس توما يقصد ما يسميه كاجيتان cajetan بقوة الطاعة أو الاستسلام فماذا يمكن ان تكون الرغبة الطبيعية، إذا لم تكن شيئا ايجابيا[42].

فنلاحظ ان المذهب العقلي يتنافى في جملته مع الروح المسيحية التي أقامت الأخلاقية على الوجدان، وجاهرت بان الله هو الذي يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر، وأكدت ان الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت

---

(40) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص140.
(41) الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق، المصدر نفسه، ص131.
(42) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص141.

رذائل، فمن الخطأ ان يزعم بعض الأخلاقيين، ان الفضائل تطلب لذاتها وليس من اجل غاية تقوم ورائها، فإن مثل هذه الفضائل لا تعدو ان تكون رذائل، وبهذا أصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها - كما يقول الحدسيون - ولا من اجل نتائجها النافعة - كما يقول التجريبيون - لأنها تتمشى مع إرادة الله[43].

من هذا حاول القديس توما بوصفه عالما في المنطق والماورائيات واللاهوت، ان يوفق بين فلسفة أرسطو العقلانية والإيمان المسيحي. فقد وضع تناسقا بين المعرفة والإيمان فحيثما يقع الفكر الفلسفي في تناقضات (كمشكلة الخلق في الزمان مثلا)، يجب الرجوع إلى الايمان. وعليه يعتبر توما الاكويني مؤسس (العلم) اللاهوتي من حيث إنه علم نظري وليس فقط علما عمليا، كما قال به فيما بعد دانز سكوت واوكام[44].

ونتابع ان العقل الإنساني يطمح دائما إلى وصف الله بصفات ايجابية. ولا سبيل إلى ذلك بادراك مباشر، بل بقياس النظير. ذلك ان المخلوقات هي اثار الله، فلا بد ان نجد فيها إذن اثار صفات الله الايجابية أو الثبوتية، مع مراعاة الفارق الهائل بين الفاني والباقي، بين المتناهي واللامتناهي، بين العلة والمعلول ويكون ذلك بالنظر الايجابي في كمالات المخلوقات ووصف الله بهذه الكمالات مرفوعة إلى اعلى درجة انما يمثل الجانب الأخلاقي الايجابي. فنقول ان الله خير، حق، عدل. ولهذا فإن اسماء هذه الكمالات تليق بالذات الالهية. وعلينا من ناحية أخلاقية ان نراعي هذه الصفات مقولة بالاشتراك، اي لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته ومن هذه الكمالات المشتركة، تناول توما، ثلاثةامور تعد من اكبر الكمالات وهي : العلم، والإرادة، والحياة[45].

ومن ناحية أخرى فمن غير الممكن ان نفترض انه كان يقصد انكار

---

(43) الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق، المصدر نفسه، ص131.

(44) جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة. نقله إلى العربية، فرنسو أيوب، وآخرون، مكتبة أنطوان، ط1، بيروت 1991. ، ص154.

(45) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة. ج1، المصدر نفسه، ص430.

الطابع العفوي الذي يعلو على الطبيعة للرؤية السعيدة لله، ولقد تخلص بعض الشراح من امثال (سوربز) من المشكلة بقولهم انه كان يريد ان يكون وجود الرغبة الطبيعية المشروطة داخل الإنسان، اي المشروطة بان يرفع الله الإنسان إلى النظام الذي يعلو على الطبيعة، وان يعطيه الوسائل لبلوغ الغاية التي تعلو على الطبيعة. وهذا موقف عقلاني بغير شك لكن هل من الضروري ان نفترض انه كان يقصد بالرغبة الطبيعية اكثر من الرغبة في معرفة طبيعة السبب الاول، وهي رغبة موجودة في (العيني) اي انا نقدم ارتفاع الإنسان إلى النظام الذي يعلو على الطبيعة ويتحدد مصيره بالغاية العليا التي تعلو على الطبيعة، يعني الرغبة في رؤية الله، وبعبارة أخرى انه درس الإنسان العيني، وعندما قال انه بداخل الإنسان (رغبة طبيعية) فانه كان يعني ان الرغبة الطبيعية في الإنسان هي ان يعرف بقدر المستطاع ان السبب المعلق في النظام الفعلي العيني، هو الرغبة في رؤية الله، تماما مثلما ان الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الخير الكلي، ولا يمكن للحركة (الإرادة) هذه ان تنال الرضا والاذعان الا في حيازة الله[46].

على ان العقل الإنساني ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعي. اما القاعدة البعيدة والاولى فهي القانون الازلي، اي العقل الالهي الذي يرى في الذات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها، والإرادة الالهية التي حققت الطبائع فارادت ان يحترم هذا النظام[47].

وهكذا يكون العقل قد خلق من اجل الحقيقة ولا يمكن ان يشبع الا برؤية الحقيقة المطلقة. لكن؟ إذا كان ذلك يعني إما ان لدى الإنسان رغبة طبيعية في الرؤية السعيدة، مستخدمين كلمة طبيعي على انها معارضة لما فوق الطبيعة ومن الصعب في هذه الحالة ان تحافظ على عفوية النظام فوق الطبيعي - أو ان تكون كلمة طبيعي تعني ببساطة عنده طبيعي بالمعنى الذي نستخدم فيه الكلمة بصفة مستمرة بمعنى مضاد لـ (غير الطبيعي) بدلا مما هو

(46) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص142.
(47) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص198.

فوق الطبيعي مما يعني تأويله بطريقة تعسفية غير منصفة، لكنه اعتقد انه تحث بطريقة جيدة جداً على نحو ما كان يمكن ان يتحدث القديس اوغسطين وهو يدرس الإنسان العيني، الإنسان الذي يدعى إلى غاية تعلو على الطبيعة، وانه عندما يقول ان لدى الإنسان رغبة طبيعية لمعرفة ماهية الله، فانه لا يقصد بذلك ان يقول ان الإنسان في حالته الطبيعية المفترضة، لا بد ان كانت لديه مثل هذه الرغبة (الحركة الطبيعية) للعقل البشري نحو الحقيقة هو في الواقع de facto رؤية الله ليس لان العقل البشري يستطيع بذاته ان يرى الله سواء في هذه الحياة الدنيا ام في الحياة الاخرى، لكن في الواقع بسبب ان غاية الإنسان الوحيدة هي غاية تعلو على الطبيعة، ولا اعتقد ان القديس توما نظر في الحالة الطبيعية المفترضة للإنسان على الاطلاق، عندما تحدث عن الرغبة الطبيعية، ولو صح ذلك لكان من الواضح ان يعني ان (نظريته الأخلاقية) ليست ولا يمكن ان تكون نظرية فلسفية خالصة[48].

نجد في مناخات النظرية الأخلاقية عند القديس توما، تاكيده على ان غاية الإنسان الحقة هي ان يصل إلى الحقيقة في الحياة الدنيا[49]، وان يشهد هذه الحقيقة في الله في الحياة الاخرى، ذلك اننا إذا سلمنا مع أرسطو بان ما يسعى اليه الإنسان هو السعادة، فاين يجد احسنها ؟ انه لايجدها في الملاذ الجسمية، ولا في الشرف، ولا في غيرها من الاعمال. بل يجدها في الاعمال الصادرة عن الفضيلة الحقة، وان حصل في هذه كلها على البهجة. ولنسلم كذلك بان (النظام الكامل للجسم ضروري للسعادة الكاملة)، ولكن ليس في هذه الطيبات كلها ما يضارع السعادة الهادئة

(48) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص143.

(49) والحياة هي جهاد متصل للوصول إلى الكمال. وكل الخليقة الزائلة ان هي الا محاكاة فطرية للصورة الالهية، وهكذا يريد الله ورادته هي بداية الوجود ونهايته. وجميع اطراف العالم المتناقصة - التي نراها ونحس بها من الم ولذة ومرض وصحة وحسد ورحمة وانتقام وعفو وموت وحياة - اشبه ماتكون بالوان المنشور المختلفة. فاذا امتزجت جميعا فانها تذوب في بهاء خير الله وعلمه ومحبته. ولذلك فكل ماهو خير ياتي من عند الله، كما ان كل مایاتي من عند الله خير. انظر : توماس، هنري، عظماء الفلاسفة في الشرق والغرب، المصدر نفسه، ص192.

الشاملة المتصلة الناشئة من الفهم. ولعله كان يذكر وقتئذ قول فرجيل : (ما اسعد من استطاع ان يعرف علل الاشياء)[50].

إن نظريته الأخلاقية، هي من ناحية فلسفية، ومن ناحية أخرى لاهوتية، فقد استفاد من الأخلاق الارسطية، لكنه جعلها تتناسب مع الموقف المسيحي، ولقد كان أرسطو نفسه قبل كل شيء يدرس الإنسان العيني بمقدار معرفته لما يكون عليه الإنسان العيني بالفعل : اما القديس توما فقد كان يعرف افضل بكثير من أرسطو ماذا يكون عليه الإنسان العيني بالفعل، ومن ثم فقد كان له ما يبرر استخدامه لفكر أرسطو عندما اعتقد انه فكر سليم ووجده متفقا مع موقفه المسيحي[51].

وهنا نلاحظ ان علم الأخلاق التومائي هو ايضا مستوحى من الأخلاق الارسطية. لقد حدد أرسطو للنشاط الإنساني غاية في السعادة، ووضع السعادة في الممارسة العليا للملكة البشرية العليا وهي العقل. ولكن العمل الاسمى للعقل هو التامل الالهي. تلك اذاً هي السعادة، ان نتامل الله، ويستمد القديس توما هذه النظرات، ولكنه يدخل عليها تحويرا مهما. فبالنسبة إلى أرسطو، يجب ان تتحقق السعادة في حدود الوجود الأرضي، اي في ظروف زائلة غير مستقرة. ويجعل القديس توما السعادة في متناول الجميع، ولكنه يحتفظ بها للاخرة. فالسعادة هي عنده ستكون ايضا تامل الله. ويسميها باللغة اللاهوتية (الرؤيا الطوباوية). ونرى هنا - ولكن الامثلة تكثر - مقدار الحرية التي يكيف بها القديس توما فكرة أرسطو لغايته. فهو يكن للفيلسوف الاعجاب الاكثر اخلاصا. ولكنه ليس بعالم اثار يقصر همه الوحيد على بعث ماض مجيد. انه يفكر بعصره باهتمام ثابت في احداثه الآنية. وحتى انه يوجد في مشروعه هذا شيء من الثورية. ولم يخطىء معاصروه في فهم ذلك. واذا كان بعض المعجبين بالقديس توما، قد ارتأوا ان يجعلوا من التومائية مذخرا مثاليا لجميع انواع المذاهب المحافظة، فانهم

---

(50) ينظر : ديوارنت، ول، قصة الحضارة، عصر الايمان. تر، محمد بدران، الجامعة العربية، ط2، (ب، م)، (ب، ت)، ص137.

(51) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص143.

يكونون بعملهم هذا قد حفظوا الكثير من الحرفية في عمله وما استطاعوا بكل تاكيد اكتناه روحه(52).

ولا بد من القول ان القديس توما تحدث عن السعادة الناقصة في الخير الزماني للإنسان. لكن ذلك لا يعني انه كان يدرس الإنسان في الحالة المفترضة الخالصة للطبيعة، فاذا كان القديس توما يقول ان الكنيسة قد قامت لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الذي يجاوز الطبيعة، كما قامت الدولة لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الزمني، فسوف يكون من المحال ان نستنتج من ذلك ان عند دراسته للإنسان وعلاقته بالدولة فانه درس الإنسان في حالته المفترضة الخالصة، انه يدرس الإنسان العقلي من زوايا معينة ووظائف خاصة. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما، لم يتجاهل واقعة ان بلوغ الإنسان لغايته الحقيقية بقواه الخاصة غير ممكن بدون مساعدة، ولكن درس الإنسان في نظريته (الأخلاقية) من حيث إنه متجه، ومدعو نحو هذه الغاية، وعندما نجيب عن السؤال. إذا ما وصلنا إلى السعادة ذات مرة فهل يمكن لنا ان نفقدها ؟ فإن القديس توما يجيب ان السعادة الناقصة في هذه الحياة الدنيا يمكن لنا ان نفقدها، اما السعادة الكاملة، في الحياة الاخرى فلا يمكن ان نفقدها طالما انه مستحيل على اي إنسان شاهد الماهية الالهية ذات مرة ان لا يرغب في رؤيتها، وذلك يبين لنا بوضوح تام انه يتحدث عن السعادة التي تعلو الطبيعة، وهو يقول في رده على الاعتراض الثاني ان الضرورة الطبيعية هي التي تامر الإرادة حتى النهاية. غير ان ذلك لا يعني ان الغاية الاخيرة التي تحدث عنها انها طبيعية على نحو خالص، واذا ما كانت تعلو على الطبيعة - ان الله لايمكن ان يخلق إنسانا دون توجيهه إلى هذه الغاية، ان الإرادة ترغب في السعادة أو الغبطة في الضرورة والواقع ان هذه الغبطة لا يمكن ان توجد الا في رؤية الله(53).

وهنا يقتبس القديس توما الافكار الاساسية للأخلاق الطبيعية عن

---

(52) جونو، ادوار، الفلسفة الوسيطة في المغرب المسيحي. تر، علي زيعور، المنشورات العربية، (ب، ط)، (ب، م)، (ب، ت)، ص81.

(53) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص144.

أرسطو. فمن الأخلاق النيقوماخية ياخذ الفكرة القائلة ان ارادتنا تنزع نزوعا طبيعيا وعفويا نحو الخير الذي هو غايتها، والفكرة القائلة ان حريتنا في الاختيار ليس قوامها ان نختار غايتنا. وما هي بحرة، بل ان نختار بالتروي اعمال العقل، الوسائل التي تتأتى بنا هذه الغاية. ينبغي إذن ان يكون هناك نور طبيعي، يهيأ مقدمات استدلالاتنا العلمية : ويتجلى هذا النور الطبيعي فيما يسميه القديس توما القانون الازلي الذي هو عبارة عن وضع طبيعي وثابت ينقسم إلى قواعد جزئية، ومنه تنبع استقامة الإرادة. وما الفضائل الا عادات مستفادة، مصدرها قدرتنا، بفضل حريتنا في الاختيار، على تخير احسن الوسائل. وتفترض هذه النظرية ان شرائع الأخلاق والقانون مبنية على اساس عقل الله الذي له تخضع ارادته بالذات. ما القانون الازلي الا عقل الحكمة الالهية، وبما ان الإرادة الالهية عاقلة، فانها خاضعة لهذا العقل، وبالتالي للقانون الازلي. وثبات القانون هذا في العقل، الذي يستعرض عليه الاوكاميون[54]، سيبقى مع ذلك في اساس شطر بكامله من النظريات الحديثة في القانون، وعن القديس توما سياخذه في القرن السابع عشر غروتيوس، بوساطة السكولائي فاسكيز، المتوفي سنة 1506[55].

ومن ثم ففي استطاعتنا ان نقول ان الوجود البشري العيني يرغب بالضرورة في رؤية الله. وهذا التاويل يؤكد نظرية القديس توما في كتابه (الخلاصة ضد الامم) فهو يذهب اولا وقبل كل شيء إلى ان غاية كل جوهر عقلي هو ان يعرف الله فجميع المخلوقات متجهة نحو الله، كما هي متجهة نحو الغاية الاخيرة. والمخلوقات العاقلة تتجه إلى الله اساسا وبصفة خاصة، عن طريق ملكتها العليا اي العقل لكن على الرغم من ان غاية الإنسان وسعادته لا بد ان تكمن اساسا في معرفة الله. والمعرفة المقصودة ليست هي المعرفة التي نصل إليها فلسفيا عن طريق البرهان، فعن طريق البرهان نصل

---

(54) ومنهم وليم الاوكامي، لاهوتي انكليزي، ولد في اوكام وهي قرية تقع إلى الجنوب من لندن. بين عام 1295 و1300. ومات في 1350. والاوكامية هي نقطة الوصول الفلسفية واللاهوتية لحركات وثيقة الصلة بتاريخ المنطق الوسيطي. ينظر : طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة. المصدر نفسه، ص735.

(55) برهييه، اميل، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة. المصدر نفسه، 194.

بالاحرى إلى معرفة ان الله ليس على نحو ما هو عليه، ولا يمكن للإنسان ان يكون سعيدا ما لم يعرف الله على ماهو عليه. كما ان السعادة البشرية لا يمكن ان تكمن في معرفة الله التي نحصل عليها عن طريف الايمان، حتى رغم اننا عن طريق الايمان نكون قادرين على معرفة المزيد عن الله اكثر ما نستطيع ان نعرف عن طريق البرهان الفلسفي، ويتم اشباع الرغبة الطبيعية بالوصول إلى الغاية النهائية أو السعادة الكاملة لكن المعرفة عن طريق الايمان لا تشبع الرغبة، بل بالاحرى تشعلها، طالما ان كل إنسان يرغب في رؤية ما يؤمن به، ان غاية الإنسان النهائية وسعادته لا بد - من ثم - ان تكمن في رؤية الله على نحو ماهو عليه في ذاته، ورؤية الماهية الالهية، وهي الرؤية التي وعدنا بها الكتاب المقدس والتي بواسطتها سوف يرى الإنسان الله وجها لوجه[56].

وهذه الرؤية إذن تمثل السعادة الكاملة، لكن السعادة الدنيوية العليا نفسها لا تترك الإنسان راضيا كل الرضا قانعا كل القناعة، فهو يعرف معرفة غامضة ان السعادة الكاملة الحقة لايمكن ان تنال في هذه الحياة، وان في داخله صوتا لا يمكن اسكاته يجعله يتوق على الدوام لسعادة ولفهم لا يتأثران بما يتعرض له الادميون الفانون من تغيرات ومن ظروف الزمان. وقد تجد غير هذه الشهوات ما يشبعها في الطيبات الوسطى، اما عقل الإنسان الكامل فلن يستريح إلا إذا وصل إلى ذروة الحق وجماعه هو الله. ففي الله وحده الخير الاسمى لانه مصدر كل الطيبات الاخرى. ولانه علة سائر العلل، وحقيقة كل الحقائق، والهدف الاخير للإنسان هو نور النعيم الباهر - الرؤيا التي تهب السعادة[57].

من الضروري فقط ان نقرأ القديس توما حتى نعرف انه يتحدث عن رؤية الماهية الالهية إذا شئنا الدقة في التعبير، ، ان نقرأ القديس توما حتى نعرف انه كان على وعي تام بانه ليس ثمة جوهر مخلوق يستطيع بقواه الطبيعية ان يصل إلى رؤية الله من ماهيته. وانه لبلوغ هذه الرؤية مطلوب ان

---

(56) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص144.

(57) ديوارنت، ول، قصة الحضارة. المصدر نفسه، ص137.

يكون هناك ارتفاع اعلى من مستوى الطبيعة. ماذا إذن عن الرغبة الطبيعية، الم يقل القديس توما صراحة انه طالما ان من المستحيل على الرغبة الطبيعية ان تكون عبثا inane وطالما ان الأمر سيكون كذلك ما لم يكن من الممكن الوصول إلى معرفة الجوهر الإلهي(58)، التي ترغب فيه جميع العقول على نحو طبيعي فأصبح من الضروري القول بأنه من الممكن للعقل ان يرى الجوهر الإلهي حتى على الرغم من ان هذه الرؤية لا يمكن بلوغها بهذه الحياة الدنيا ؟ وإذا كان هناك حقا رغبة طبيعية في رؤية الله، الا يتعرض الطابع العفوي للغبطة التي تعلو على الطبيعي للخطر، ويمكن أولا وقبل كل شيء الإشارة مرة أخرى إلى القديس تومابأنه يقرر صراحة ان الإنسان لا يستطيع ان يصل إلى رؤية الله(59)، بموجوداته الخاصة فبلوغها لا يكون ممكنا الا من خلال النعمة الإلهية على نحو ما يؤكد بوضوح، لكن من المؤكد ان هناك صعوبة في الرؤية كيف لا تعود النعمة الإلهية التي تجعل - هي وحدها - بلوغ الغاية النهائية ممكنة، كيف لا تعود بمعنى ما إلى الإنسان إذا كانت بداخله رغبة طبيعية لرؤية الله اذاً من المستحيل على الرغبة الطبيعية ان تكون عبثا، وقد لا يكون من الممكن ان نصل إلى نتيجة حاسمة عن ما يفهمه القديس توما بدقة من الرغبة الطبيعية في هذا السياق، لكن يبدو انه مشروعا ان نفرض انه كان ينظر إلى الرغبة الطبيعية، وللعقل ان يعرف الحقيقة المطلقة في ضوء النظام العيني الفعلي(60).

والنظام العيني الفعلي يستدعي النظر في الإنسان من حيث هو مريد

(58) إذا اتبعنا الترتيب الطبيعي للوجود، كانت مسألة الله أو الأشياء أو مسألة تلقاها. هل الله موجود، كان الرأي السائد ان وجود الله بين بذاته، والقديس توما يذكر ثلاث حجج بهذا المعنى ويرد عليها فيقدم لنا مثالا واضحا على الفرق الذي يضعه بين العقل والإيمان. للمزيد ينظر : كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص173.

(59) أول ما يتعين فعله هو تميز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تنزه عما ليس يليق به باعتباره العلة الأولى، فتؤدي بنا إلى انه تعالى بسيط كل البساطة. وبعد ذلك نضيف إليه الصفات الثبوتية التي تقول ما هو، أي الدالة على كمالاته، ونفحص عن النحو الذي به يعبر اسم الصفة عن الذات الإلهية. للمزيد ينظر : كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص178.

(60) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص145.

مختار، وهو موضوع الأخلاق. فلا تتناول الأخلاق سوى الافعال الصادرة عن الإنسان بما هو إنسان، اي الصادرة عن الإرادة العامدة. وتلك الافعال هي التي تسمى إنسانية بمعنى الكلمة، اما التي تصدر من رؤية وإرادة فالأولى ان تسمى أفعال الإنسان، مثل تحريك اليد أو العبث باللحية مع انشغال الفكر بأمور اخرى. فحقيقة الفعل الإنساني انه المتجه إلى غاية مدركة ومرادة، وهكذا تكون الغاية مبدأ الافعال الإنسانية، ويلزم تعين غاية الحياة[61].

إن لدى عقل الإنسان توجهات طبيعية نحو السعادة التي لا بد ان تكمن اساسا في معرفة الحقيقة المطلقة، الا ان الإنسان في النظام العيني الفعلي، يتجه نحو غاية تعلو على الطبيعة ولا يمكن ان يرضيه شيء اقل من ذلك وإذا نظر إلى الرغبة الطبيعية في ضوء الوقائع التي نعرفها عن طريق الوحي استطعنا ان نقول في هذه الحالة ان لدى الإنسان رغبة طبيعية في رؤية الله، كما يرغب في البرهنة عليه[62].

وفي البرهنة على وجود الله، يرى الاكويني، انه ليس مع ذلك بهذا الوضوح. لهذا يصوغ خمسة براهين لإثبات وجود الله، وذلك في كتابه (خلاصة اللاهوت)، وقد أسست هذه الحجج للاستعداد الطبيعي الذي يؤهل الإنسان للتأمل في ذلك القانون الأزلي، الذي يوفر بعد معرفته السعادة القصوى للإنسان، حينها يتحقق المطلب الإنساني المؤدي إلى الأخلاق[63].

يقول القديس توما في كتابه عن الحقيقة، ان لدى الإنسان - طبقا لطبيعته - استعدادا طبيعيا لكي يتامل ما هو الهي بطريقة ما حتى انه يصبح من الممكن بالنسبة للإنسان ان يحصل عليها - بقوة الطبيعة - كما ان اتجاه رغبته نحو الغاية العفوية التي تعلو على الطبيعة رؤية الله، هو عمل من أعمال الطبيعة النعمة الإلهية، وفي هذا المكان لا يسمح القديس توما في ان تكون الرغبة الطبيعية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة رؤية الله. ويبدو انه من

---

(61) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص194.
(62) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص146.
(63) ينظر : بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة. المصدر نفسه، ص429.

المعقول فحسب أن تفترض انه لم يكن يتحدث كفيلسوف في الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم عن الرغبة الطبيعية لرؤية الله وانما كان يتحدث كعالم لاهوتي وفيلسوف مجتمعين، أعني أنه يفرض سلفاً النظام الذي يعلو على الطبيعة ويفسر معطيات التجربة في ضوء هذا الافتراض السابق، وعلى أية حال فما قلناه ينبغي أن يكون كافياً ليبين الفرق بين آراء أرسطو وآراء القديس توما حول غاية الإنسان.

3 - وعلى ذلك فالإرادة ترغب في السعادة أو الغبطة بوصفها غاية لها، وتكون الأفعال البشرية خيِّرة أو شريرة بمقدار ما تكون -أو لا تكون- وسائل لبلوغ تلك الغاية، فالسعادة لا بد، بالطبع، ان تفهم من حيث علاقتها بالإنسان بما هو كذلك، بالإنسان كموجود عاقل : والغاية هي ذلك الخير الذي يكتمل به الإنسان كموجود عاقل وليس في الواقع كعقل غير متجسد لان الإنسان ليس عقلا بلا جسد، وانما بالمعنى الذي يتم فيه الحسي والميل النباتي، لابد ان يكتمل بمساعدة الميل الاول وهو ميل عقلي : الغاية هي التي يكتمل بها الإنسان بما هو كذلك والإنسان بما هو كذلك موجود عاقل، وليس مجرد حيوان وكل فعل بشري فردي، اعني كل فعل أما ان يأتي مطابقا لنظام العقل غايته المباشرة متسقة ومتناغمة مع الغاية في النهاية أو انه لا يتطابق مع نظام العقل اي ان غايته المباشرة تتعارض مع الغاية النهائية وبالتالي فكل فعل بشري أمام اما ان يكون خيرا أو شرا[64].

والشر عند القديس توما من مشاكل الخلق. وفيها يقول ان الله لا يمكن ان يفعل الشر، ذلك لان الشر شيء سلبي، يتنافى مع أخلاق الله، وهو سلبي محض، وهو بالأحرى عدم وجود أولى من كونه وجودا، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله انه يخلق العدم، وهو لا معنى له، وانما الشر يجب ان يفسر على أساس انه هذا الشيء الضروري الذي يفترق به المخلوق من الخالق، فثمة خالق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئا واحدا : وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشر، والموجودات تترتب في الواقع ترتيبا تنازليا بحسب درجة الشر، اي

(64) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص145.

بحسب النقص في المخلوق بالنسبة للخالق. فنجد في القمة ما هو معقول صرفا تقريبيا، ثم يليه ما هو اقل درجة في المعقولية، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية في الموجودات. والشر فيها هو هذا الانحراف الضروري اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق. هكذا اسس القديس توما للفعل الأخلاقي[65].

والفعل غير المتراوي مثل الفعل المنعكس الذي يهش ذبابة، قد يكون محايدا لكن لا يمكن ان يكون هناك فعل بشري متراوي ومحايد، اعني لا يكون خيرا ولا شرا[66].

كذلك فإن الشر في نظام توما الاكويني، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من اجل تحقيق الغايات. اي انه سلب. ولكن يمكن مع ذلك تقدير علة بالعرض من الشرور. فقد يقع الشر لسبب انعدام مبدأ من المباديء التي تتحكم في العقل مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرك مثلما يحدث للأعرج. ويؤكد توما من ناحية أخرى ان سبب الشر يقوم دائما في خير ما. لكن الله لا يمكن ان يكون السبب في اي شر. لأنه لما كان الشر نقصا في الفعل، فإن مصدر هذا الشر هو الفاعل، ذلك ان الشر، لو نظر اليه في ذاته، ليس بشيء، فلا يمكن إذن ان يكون الله سببه. فإن تساءلنا : ومن إذن سبب الشرور في العالم؟ فإن الجواب - عند القديس توما الاكويني - هو تناهي المخلوقات. وعليه فإن (النظرية الأخلاقية) عنده تقوم كذلك على الوعي بفعل الشر تماما، مثلما هو الوعي التام بفعل الخير، ومنها تتأسس لديه القاعدة الأخلاقية، في ان نعرف الاشياء وعللها وذواتها وطرق تحصيل السعادة، لان أخلاق توما تقوم على السعادة الكاملة[67].

ويرى، رسل، في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، وفي إطار تحليله لمفهوم الشر عند القديس توما، "ليست الحكمة الإلهية بالمتناقضة مع وجود الشر، أو الوجود العرضي للأشياء -أو الإرادة الحرة- أو المصادفة أو

---

(65) بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى. المصدر نفسه، ص159.

(66) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص146.

(67) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المصدر نفسه، ص431.

الحظ، فالشر يأتي نتيجة لعلل ثانية، كما يحدث في حالة الفنان الماهر ومعه أدوات رديئة»[68].

4 - القديس توما يتابع أرسطو في دراسته للفضائل الأخلاقية والعقلية بوصفها عادات، كصفات خيرة أو عادات للذهن التي يعيش الإنسان بواسطتها حياة سليمة وتتشكل العادة الفاضلة بواسطة أفعال خيرة وتسهل انجاز أفعال تالية لنفس الغاية، ومن الممكن ان يكون لديك الفضائل العقلية باستثناء الحيطة بدون فضائل أخلاقية ومن الممكن ان يكون لديك الفضائل الأخلاقية بدون فضائل عقلية باستثناء الحيطة والفهم، ويعتمد الفضائل الأخلاقية على الوسط وموضوع الفضيلة الأخلاقية هو ضمان أو تسهيل التطابق مع قانون العقل في الجانب الشهواني من النفس وغير ان تطابق تجنب التطرف في الإفراط أو التفريط، وذلك يعني ان الشهوة أو الانتقال يرتدان إلى قانون العقل، وبالطبع إذا ما اراد المرء ان يدرس فحسب المطابقة مع قانون العقل، فإن الفضيلة ستكون تطرفا وتشويها مع قانون العقل، سواء في حالة الإفراط ام التفريط، تشكل الطرف الأقصى إلى الأخر، القول بان الفضيلة تعتمد على الوسط لا يعني القول بانها تعتمد على الوسطية لكن إذا ما نظر المرء إلى الفضيلة الأخلاقية من زاوية المادة التي تعالجها، اي الانفعال الطاغي أو الشهوة - فانها عندئذ تظهر معتمدة على الوسط : والأخذ بنظرية أرسطو هذه قد يبدو انه يجعل من الصعب الدفاع عن العذرية أو البكارة أو الفقر الإرادي مثلا. الا ان القديس توما يشير إلا ان العفة الكاملة مثلا لا تكون فاضلة الا عندما تكون متطابقة مع العقل مستنيرة بنور الالهة فاذا ما لحظنا انها متطابقة مع إرادة الله أو الدعوة لغاية الإنسان التي تعلو على الطبيعة، فانها تكون متفقة مع قانون العقل وعلى هذا النحو كان استخدام القديس توما لكلمة الوسط : ومع ذلك فاذا ما لحظناها تتجه الخرافة أو العنجهية فانها لابد ان تكون اسرافا ويمكن بصفة عامة النظر إلى الفضيلة على انها طرف اقصى في العلاقة من جانب وعلى انها وسط من جانب اخر، وبعبارة اخرى : العامل الأساسي في العقل الفاضل

---

(68) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، المصدر نفسه، ص238.

هو تطابقه مع قانون العقل وتوجيهه لافعال الإنسان الا الغاية النهائية(69).

وهنا يبدو القديس توما يقتفي اثر أرسطو في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وفي اهتمامه بفضيلة العدل. ذلك ان الفضائل الاخرى ينظر إليها من ناحية الفاعل، اما العدل فينظر فيه إلى طرفين على الاقل، وترتبط بها فكرة المساواة: والمساواة اما طبيعية، واما اصطلاحية(70).

5 - قانون الافعال البشرية ومعيارها هو العقل، فالعقل هو الذي يوجه نشاط الإنسان نحو غايته ومن ثم فالعقل هو الذي يصدر الاوامر وهو الذي يفرض الالتزام لكن ذلك لا يعني ان العقل هو المصدر التعسفي للالتزام أو انه ممكن ان يفرض اي التزامات كما يشاء، فالموضوع الاول للعقل العلمي هو الخير الذي له طبيعة الغاية، والعقل العلمي يعرف ان الخير هو غاية السلوك البشري، ويعلن عن مبادئه الأولى، فلا بد من عمل الخير ومتابعته وكذلك تجنب الشر. لكن الخير بالنسبة للإنسان هو الخير الذي يناسب طبيعته. وهو ذلك الذي لديه بداخله ميل طبيعي بوصفه موجودا عاقلا، وهكذا فالإنسان بالاشتراك مع جميع الظواهر الاخرى لديه ميل طبيعي بالمحافظة على وجوده وعندما يتامل العقل هذا الميل يامر بان تتخذ الوسائل الضرورية للمحافظة على الحياة. بل على العكس ينبغي ان نتجنب الانتحار، ومن ناحية أخرى فالإنسان بالاشتراك مع الحيوانات الاخرى، لديه ميل طبيعي لنشر النوع، وتربيته كالأطفال، في حين انه كموجود عاقل لديه ميل طبيعي للبحث عن الحقيقة لا سيما فيما يتعلق بالله، ومن ثم فالعقل يامر بانتشار النوع وتربية الاطفال. والبحث عن الحقيقة لا سيما تلك الحقيقة التي تكون ضرورية لبلوغ غاية الإنسان ومن ثم فالالزام يفرضه العقل، لكنه يتأسس في الحال على طبيعة الإنسان نفسه، والقانون الأخلاقي عقلي وطبيعي، بمعنى انه ليس تعسفيا أو عشوائيا، وانما هو قانون طبيعي. يضرب بجذوره في الطبيعة البشرية ذاتها رغم ان العقل هو الذي يعلنه. ولما

(69) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص147.

(70) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة. ج1، سليمانزاده، ط1، قم، 1427هـ، ص431.

كان القانون الطبيعي يتأسس في الطبيعة البشرية بما هي كذلك، وهي تلك الطبيعة التي هي واحدة عند الناس جميعا، فقد نظر إليها اساسا على انها من بين الاشياء الضرورية للطبيعة البشرية فهناك، مثلا التزام بالمحافظة على حياة المرء، لكن ذلك لا يعني ان كل إنسان عليه المحافظة على حياته بنفس الطريقة بالضبط التي يسلكها، غير ان كل إنسان ملزم بان ياكل، لكن لا ينتج من ذلك بأنه لا بد ان ياكل هذا الشيء أو ذاك، أو بهذا القدر أو ذاك، وبعبارة أخرى قد تكون الافعال خيرة ومطابقة للطبيعة[71].

وهذه المطابقة يقرها العقل الطبيعي، بالنظر في الإنسان وما يليق ان يكون عليه، وفي الاشياء المحيطة به واثرها فيه، لذلك يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي، فإن لكل موجود قانونا منطبعا في ماهيته : الموجود غير العاقل يتبع قانونا عقليا، والموجود العاقل يدرك قانونه ويملك ان يتبعه أو يخالفه. فالقانون الخلقي خاص بالعاقل. والمبدأ الاول البين بذاته لهذا القانون قائم على المعنى الاول من معاني العقل العملي، وهو معنى الخير، وصيغته يجب اتباع الخير واجتناب الشر، فإن كل موجود انما يعمل لغاية، اي لخير، والخير مطلوب والشر مهروب منه بالضرورة، وكل المسألة ترجع إلى تميز الخير الحقيقي من الخير المظنون. وسائر المباديء تنطوي تحت هذا المبدأ الاول، بمعنى ان موضوعاتها هي الخيرات التي يدرك العقل انها خيرات إنسانية. وهي تتطلب معرفة الله لبلوغ تلك الغاية[72].

دون ان تكون إلزامية وفضلا عن ذلك فعلى حين ان العقل لا يرى ان هناك إنسانا يستطيع ان يحافظ على حياته دون أن ياكل، وليس هناك إنسان يستطيع تنظيم حياته على نحو سليم دون معرفة الله، فكذلك انه يرى ان قاعدة انتشار النوع لا تثقل عاتق الفرد، بل على عاتق المجموعة وان ذلك يتحقق حتى على الرغم من انه ليس جميع الأفراد يحققونه بالفعل ولا بد ان تكون تلك هي إجابة القديس توما على الاعتراض القائل بان العذرية هي

---

(71) كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص148.

(72) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص197.

ضد القانون الطبيعي. ومن مقولة ان القانون الطبيعي يتاسس على الطبيعة البشرية ذاتها فينتج انه لا يمكن ان يتغير ما دامت الطبيعة البشرية تظل اساسا كما هي، وإنها هي نفسها للكل، ويمكن ان يضاف بمعنى ان المباديء مفيدة للحياة البشرية فيمكن نشرها بواسطة القانون الإلهي(73) والقانون البشري، حتى على الرغم من ان هذه تتغير لو كنا نعني بالتغير الطرح أو الإسقاط من القانون والقواعد أو المباديء الأولى للقانون الطبيعي مثلا لا بد من المحافظة على الحياة كي لا تتغير على الإطلاق، ما دام تحققها ضروريا مطلقا لخير الإنسان، في حين ان النتائج التقريبية للمبادئ الأولى هي بدورها لا يمكن ان تتغير على الرغم من ان القديس توما يسمح بان يكون هناك تغير في حالات جزئية قليلة ولأسباب خاصة غير ان القديس توما لا يقصد هنا ما نسميه بالحالات الصعبة بل يقصد بالأحرى حالات شبيهة بحالات الإسرائيليين الذين وَلوا الأدبار تاركين خيرات المصريين، وهو يقصد ان الله في هذه الحالة، وهو يعمل بوصفه السيد الأعلى والمالك لكل شيء، بدلا من ان يعمل كمشرع، نقل ملكية الخيرات التي نتحدث عنها مع المصريين إلى الإسرائيليين، لدرجة ان الإسرائيليين في الواقع لم يرتكبوا جريمة السرقة، وهكذا نجد ان مرافقة القديس توما علة إمكان تغير المباديء الثانوية للقانون الطبيعي في حالات جزئية يشير إلى ما كان يطلق عليه الاسكولائيون، حركة المادة تغير المضمون أكثر من تغيرها المباديء ذاتها، فظروف الفعل هي بالاحرى التي قد تغيرت حتى انه لم يعد يندرج في بند الممنوعات أكثر من تغير المنبع ذاته. وفضلا عن ذلك وبسبب ان القانون الطبيعي قد تأسس على الطبيعية البشرية ذاتها فإن الناس لا يستطيعون تجاهله، بالنظر إلى أكثر المباديء عمومية على الرغم من انهم قد يفشلوا بسبب تأثير بعض الانفعالات في تطبيق مبدأ ما على حالة جزئية

(73) ان الله يجعل كل إنسان على الأرض ليختبر حسن استعداده، وسلامة نيته، ويتكفل باطلاع البشر بواسطة الوحي المنزل، وبواسطة الوجدان يجعل كل واحد قادرا على الشعور بالمباديء التي ينبغي لها ان تسير اعمالنا، وقد وضع لذلك قانونا، يلتصق بصفته الالهية، هو القانون الالهي. كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث. منشورات بحر المتوسط، ط2، بيروت، 1982، ص25.

معينة، اما بالنسبة للمبادئ الثانوية فقد يجهلها الناس من خلال الأحكام المبتسرة أو الانفعالات وهذا كله السبب في ان القانون الطبيعي ينبغي ان يتطابق مع القانون الإلهي الايجابي،

6 - الالتزام كما سبق ان رأينا هو ارتباط الإرادة الحرة لانجاز ذلك الفعل الذي هو ضروري لبلوغ الغاية النهائية[74].

وعلى هذا يكون علم الأخلاق هو الفن والعلم اللذين يعدان الإنسان لبلوغ هذه السعادة النهائية السرمدية، ويمكن تعريف الطيبة الخلقية أو الفضيلة بانها السلوك المؤدي إلى غاية الإنسان الحقة وهي ان يرى الله. والإنسان بطبعه ميال إلى الخير - المرغوب فيه : ولكن ما يراه هو خيرا ليس في كل الأحوال خيرا من الناحية الأخلاقية، وقد عصى الإنسان الله بسبب حواء في الحكم على ما هو خير، وهو يحمل الآن في كل جيل وزر هذه الخطيئة الأولى، والخطيئة عمل من إعمال الإرادة الحرة حين تخرق نظام العقل الذي هو أيضاً نظام الكون. ونظام العقل هو التوفيق الصحيح بين الوسائل والغايات، وهو فيما يخص الإنسان تكييف السلوك بحيث يؤدي إلى السعادة السرمدية[75].

وهي غاية ليست مفترضة غاية غاية قد تكون مرغوبة وقد لا تكون وانما هي مطلقة بمعنى ان الإرادة لا تملك الامتناع عن تحقيقها وهي الخير الذي لا بد من تفسيره من منظور الطبيعة البشرية، لدرجة ان الأخلاق عند القديس توما تسير قريبة جداً من أخلاق أرسطو، أليس هناك ما هو ابعد؟ فهل القانون الطبيعي الذي يصدره العقل بغير أساس متعال؟ وهل أخلاق السعادة عند أرسطو تتفق على نحو طبيعي مع نظرية الغائية العامة، لكنها ليست مؤسسة في الله، ولا يمكن ان تكون، ما دام الإله الأرسطي ليس خالقا كما انه لا يضفي النعمة الإلهية على المخلوقات. فهو غاية نهائية، لكنه ليس سببا أو فعالا أو السبب النموذجي الأعلى. اما في تصور القديس

---

(74) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة. المصدر نفسه، ص150.

(75) ديوارنت، ول، قصة الحضارة، المصدر نفسه، ص137، 139.

توما، فسوف يكون غريبا إلى اقصى حد لو تركت الأخلاق عنده بلا رابطة مبرهن عليها مع الميتافيزيقا[76].

والنتيجة الميتافيزيقية ان الله حاضر في كل شيء، لان الله هو الكائن بالذات، انه الكائن الذي ماهيته تتضمن وجوده، وينتج عن ذلك ان الكائن المخلوق هو فعله بالذات، مثلما ان الاحتراق هو الفعل الخاص بالنار. ولكن هذا المفعول، الله يخلقه ليس فقط عندما تصبح الاشياء مكونة بل وأيضا طالما ان الهواء منار. وبما ان الكينونة (بمعنى الوجود المطلق) هي من اخص وأعمق ما في الاشياء، فانه ينتج عن ذلك ان الله موجود في كل الاشياء، وان وجوده فيها قائم بالصميم، ومنها القضايا الأخلاقية[77].

والواقع إننا نجده يصر على هذه الرابطة. على افتراض ان الله خلق العالم ويحكمه : والبرهان على ذلك لا يخص الأخلاق فانه ينتج عن ذلك انه لابد من تصور الحكمة الإلهية على انها تنظم عمل الإنسان نحو غايته، فلله -اذا تحدثنا بلغة تشبيهية - لديه فكرة نموذجية للإنسان، والأفعال التي تحقق طبيعة الإنسان. والمطلوب لبلوغ غاية الإنسان والحكمة الإلهية على نحو ما توجه أفعال الإنسان لبلوغ تلك الغاية هي التي تشكل القانون الأزلي، ولما كان الله أزليا وفكرته عن الإنسان أزلية، فإن انتشار القانون لا بد ان يكون أزليا من جانب الله، على الرغم من انه لا يكون أزليا من جانب المخلوقات، وهذا القانون الأزلي، بما انه موجود في الله، فهو الأصل والمنبع للقانون الطبيعي، هو مشاركة في القانون الأزلي، ويعبر عن القانون الطبيعي سلبيا في الميول الطبيعية عند الإنسان على حين انه عندما ينتشر بنور العقل فانه يعكس تلك الميول، لدرجة انه بمقدار ما يملك كل إنسان على نحو طبيعي الميول إلى تلك الغاية يملك كذلك نور العقل، القانون الأزلي ينتشر على نحو كاف في كل إنسان، القانون الطبيعي هو شمول الاوامر الكلية للعقل السليم فيما يتعلق بذلك الخير من الطبيعة الذي

(76) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص151.

(77) جونو، ادوار، الفلسفة الوسيطة في المغرب المسيحي. المصدر نفسه، ص78.

ينبغي متابعته، وذلك الشر من طبيعة الإنسان الذي ينبغي تحاشيه أو استطاعة عقل الإنسان على الاقل نظريا، ان يصل بنوره الخاص إلى معرفة هذه المباديء أو القواعد، ومع ذلك فطالما ان تأثير الانفعالات والميول التي لا تتطابق مع العقل السليم قد تؤدي بالناس إلى الظلال وطالما انه ليس لدى كل الناس الوقت أو القدرة أو الصبر لان يكتشفوا لأنفسهم القانون الطبيعي كله، فانه يصبح من الضروري أخلاقيا ان يعبر عنه الله بطريقة ايجابية على نحو ما حدث في الوحي بالوصايا العشر لموسى، ولا بد ان نضيف ان لدى الإنسان في الواقع غاية تعلو على الطبيعة، ولكي يكون قادرا على بلوغ تلك الغاية التي تعلو على الطبيعة كان من الضروري ان يكشف الله القانون الذي يعلو على الطبيعي ويعلو على القانون الطبيعي، ما دام الإنسان موجها نحو غاية الغبطة الأزلية التي تعلو وتفوق قدرات الإنسان، وملكات الطبيعة فإن من الضروري ان يوجه إلى جانب القانونين الطبيعي والبشري نحو غايته بواسطة القانون الإلهي، ومن الأهمية البالغة ان نتحقق بوضوح من أساس القانون الطبيعي موجود في القانون الإلهي، الأساس الميتافيزيقي للقانون الطبيعي لا يعني ان القانون الطبيعي هوائي أو عشوائي، وانه يمكن خلاف ما هو عليه : القانون الأزلي لا يعتمد اساسا على الإرادة الإلهية، وانما على العقل الإلهي بالنظر إلى الفكرة النموذجية للطبيعة البشرية وما دامت هناك طبيعة بشرية فإن القانون الطبيعي لا يمكن ان يكون خلاف ما هو عليه[78].

وما دامت الإرادة تابعة للعقل تميل إلى الخير الذي يعرضه عليها، فإن العقل قاعدتها التي يتقد ربها صلاحها، فاذا كان الفعل موافقا لحكم العقل كان خيرا، وإذا كان منافيا لحكم العقل كان شريرا. وفي الفعل الإنساني يعتبر الخير والشر من ثلاثة أوجه الاول: الموضوع ان كان موافقا للعقل أو مخالفا له، كاستعمال الإنسان ماله، أو أخذه مالاً لغيره. الثاني، الظروف من حيث هي إعراض للفعل، مثل الكمية الملائمة أو المكان اللائق، فإن

---

(78) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص152.

خلا الفعل من شيء يقتضيه منها كان شريرا. والثالث، الغاية التي يتوقف عليها، اي نسبته إلى علة الخير، وهذه الإجراءات تتطلب العودة إلى القانون الأخلاقي الإلهي[79].

ومن ناحية أخرى فينبغي ان لا نتخيل ان الله يخضع للقانون الأخلاقي كشيء منفصل عن ذاته، فالله بعرف ما هيئته الإلهية على انه يمكن محاكاتها، في كثرة من الطرق المتناهية وإحدى هذه الطرق الطبيعية البشرية، وفي هذه الطبيعة يتعرف على قانون وجوده. وهو يريده لأنه يحب لنفسه الخير الأقصى ولأنه لا يمكن ان يكون متناقضا مع نفسه وهكذا نجد ان القانون الأخلاقي يتاسس على نحو مطلق على الماهية الإلهية ذاتها، وبالتالي لا يمكن ان يتغير : فمن المؤكد ان الله يريده لكنه لا يعتمد على اي عمل تعسفي للإرادة الإلهية، ومن هنا نقول ان القانون الأخلاقي لا يعتمد اساسا على الإرادة الإلهية، فذلك لا يرادف قولنا ان هناك قانونا أخلاقيا يقف - بطريقة غامضة - خلف الله وقواعد الله، فالله نفسه هو القيمة القصوى، وهو منبع ومعيار كل القيم : والقيم تعتمد عليه لكن، بمعنى ما، هناك مشاركات أو تأملات متناهية لله، لا بمعنى ان الله يضفي عليها طابعها كقيم بطريقة تعسفية. نظرية القديس توما عن الأساس الميتافيزيقي، الأساس الإلهي، للقانون الأخلاقي لا يهدد على الإطلاق طابعه العقلي الضروري. : فالقانون الخلقي في النهاية هو ما هو عليه لان الله هو ما هو، ما دامت الطبيعة البشرية التي يعبر عن قانونها في القانون الطبيعي تعتمد هي نفسها على الله.

7 - وفي استطاعة المرء ان يشير في النهاية إلى ان تحقق القديس توما من وجود الله كخالق، والسيد الأسمى - قاده إلى ان يتعرف - وبصحبته بالطبع الاسكولائيين الآخرين، على القيم الطبيعية والأخلاقية التي لم يتخيلها أرسطو ولن يستطيع ان يتخيلها إذا ما أخذنا تصوره لله كقيمة فضلى للدين - على سبيل المثال - فالدين فضيلة يقوم الناس من خلالها بالعبادة

(79) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. المصدر نفسه، ص196.

والإجلال لله الذي يعتبرونه المبدأ الاول للخلق والحكم على الاشياء انها الفضيلة الأعلى على جميع الفضائل الاخرى من حيث إنها اشد اقترابا فيما يتعلق بالله[80]: الغاية النهائية، وهي تابعة لفضيلة العدالة من حيث إنه من خلال فضيلة الدين يوفر الناس دينهم لله من العبادة والإجلال وهو دين يدينون به بعدالة وهكذا يقوم الدين على أساس علاقة الإنسان بالله. كعلاقة المخلوق بالخالق، والتابع بالسيد، ولما كان أرسطو لم ينظر إلى الله كخالق وليس كمن يمارس تدبرا واعيا وعناية إلهية للعالم، لكنه نظر اليه على انه السبب النهائي الغائي فحسب مستغرقا في ذاته تماما. ويدير العالم بطريقة عمياء غير واعية، غير قادر على مواجهة العلاقة الشخصية بين الإنسان والمحرك الذي لا يتحرك، رغم انه يتوقع بالطبع ان يتعرف الإنسان بطريقة ما على المحرك الذي لا يتحرك وان يحترمه ويجعله بوصفه أنبل الموضوعات جميعا للتأمل الميتافيزيقي غير ان القديس توما الاكويني بفكرته الواضحة عن الله كخالق ومدبر للنعمة الإلهية للعالم، يستطيع ان يتصور وقد تصور بالفعل ان واجب الإنسان الاول ان يعبر عن أفعاله بالعلاقة التي تربطه بوجوده، ان الرجل الفاضل في نظر أرسطو، بمعنى ما هو أكثر الناس استقلالا، في حين ان الرجل الفاضل عند القديس توما هو أكثر الناس تبعية، اي انه الإنسان الذي يتحقق بصدق ويعبر تعبيرا تاما عن علاقة اعتماده وتبعيته لله[81].

---

(80) فما كانت تعلمه المدرسه في هذا الميدان كان يحمل طابع الأرسطوطاليسية الفكرية إلى حد كبير وكانت بالتالي هي بعيدة عن التعاليم الانجيلية وما كان ينشره الوعاظ في اوساط المجتمع اشد بروزا أو اكثر تماسكا واقدر على التغلغل في افئدة الشعب، وكان هؤلاء يمثلون الحياة لجمهور المؤمنين كساحة اختبار والعالم كقاعة واسعة للفحص الأخلاقي. انظر: كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي، المصدر نفسه، ص24.

(81) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه، ص154.

الايتوبيا ومدينة الأخلاق

شريف الدين بن دوبه*

يمكن القول أن التفكير الايتوبي أو الطوباوي ـ كما يصطلح عليه البعض ـ سبق تاريخيا خطابه في ساحة الوجود، فالأمل بالسعادة، والمجتمع الكامل أو الأفضل فكرة راودت الإنسان منذ وجوده، على قاعدة الإمكانيات المتعددة التي يملكها، والبحث عن الشيء دليل على وجوده والتراث الديني بجميع تنوعاته الثقافية التوحيدية والوثنية تثبت بذور الحلم أو الايتوبي.

أما الخطاب فهو الصورة المعرفية التي تشكل بوتقة لمسار التفكير التأسيسي لمحتويات الخطاب ومنهجياته المتعددة، وقد كان الحضور البشري إلى عالم الإمكان هو الحدث الذي بنيت عليه جميع الثقافات، والتي كان النحت المفهومي والاصطلاحي تعبيرا عن إمكانيات الإنسان، ورغبته في الخلود مظهرا ايتوبيا انطولوجيا، إذ إن الخلود يقتضي الحضور في عالم الوجود، فقد وجد ـ الإنسان ـ للبقاء لا للفناء. نص محمدي يُمَشرع الرغبة في البقاء ..

والبعد المكاني في السعادة الإنسانية يقع موقع القلب فيها، إذ إن معايشة اللذة أو قيمة السعادة في دلالات الخلود تقتضي حضورا في المكان

(*) أستاذ مساعد قسم الفلسفة جامعة سعيدة. الجزائر.

بكل فضاءاته الحسية المحايثة للذات التي تطلب، والعالم المنفصل عن عالم هذه الذات.. وأبعاد المكان المتخيل أو الذهني قاعدة للتفكير الايتوبي.

كما أن الإجماع الموجود في التاريخ الديني بين فقهاء الديانات يقر بأن رغبة آدم سلام الله عليه في الخلود هي التي أخرجته من الجنة، وإن كانت المسألة في الفلسفة الدينية تعالج في صور مختلفة.. فهاجس الجنة، السعادة.. الخلود.. الحب.. الهناء. كلها تعبيرات عن الإرهاص الايتوبي أو الطوباوي عند بني البشر، وملحمة جلجامش البابلية تحمل الكثير من البذور الطوباوية، فرحلة جلجامش إلى جبال الأرز بحثا عن الخلود، ورغبته في القضاء على الشر، ونسبية الانحراف عن القاعدة " انكيدو نموذجا" تؤكّد البعد الطوباوي ووجوده في الفكر الإنساني، كما أن فكرة البحث عن الفردوس المفقود تعبير آخر عن هذه الحقيقة، وهذا الخطاب يمثّل وثيقة انتروبولوجية وتاريخية تعتمد في معرفة ثقافة وقيم الأسلاف.

الفضاء الايتيمولوجي لكلمة ايتوبيا أو طوبيا يعكس الأسس الثقافية للجماعة اللغوية الناحتة للمصطلح، واليوتوبيا أو الايتوبيا كلمة يونانية ou topos، وهي مركبة من ou وتعني no أي اللا، وtopos تعني أي مكان place، والكلمة تعني no place أو No where. وتصبح اليوتوبيا: ليست مكانا، أو اللامكان[1]، والترجمة في اللغة العربية لـ utopie بكلمة (طوبى) (الطوبى) فيطرح الكثير من الإشكالات، والتي تحكمها النعرة الإيديولوجية، فاختيار المصطلح عند البعض من المفكرين العرب، يحكمه مبدأ المفاضلة، والذي يتجّه دوما صوب الذاتية في التقييم، واللغويون العرب يجمعون على أن طوبى هي مصدر بمعنى الطيب أصله طيبي، قلبت الياء واوا لسكونها بعد ضمة وهي أيضاً جمع الطيبة بالكسر، وهو من نوادر الجموع[2]، كما نجد الكثير من الروايات التراثية، والتي تربط بين كلمة "طوبى "الواردة في

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص24، (د، ط).

(2) عبد الله البستاني، البستان (معجم لغوي)، الجزء الثاني، (حرف الطاء) المطبعة الأميركانية، بيروت، 1930 (د، ط).

القرآن الكريم بالجنة أو أرض الأحلام في لغات الهند أو لغة الحبشيين.

لكن البعض من المتخصصين في اليوتوبيا يعتقد أنها ترجمة غير مناسبة لأن اليوتوبيا هي الأين الذي لا أين له أو مدينة غبر موجودة في أي مكان، أما الطوبي فهي ارض السعادة، ويستند على وجوب التفرقة بين كلمة: utopia وكلمة eutopia[3].

ونجد هذه الإشارة في التعريف الذي يضعه عبد المنعم الحفني في موسوعته: "المكان المتخيل الذي لا وجود له على أي أرض"[4] فهي مدينة لا مكان لها. وقد أخذت اليوتوبيا في عصر الايديولوجيات موضعا قيميا، أصبح الخطاب الايتوبي حالة مرضية تعكس الشعور بالنقص، وليس الأمل في حياة أفضل، ولذا نجد تصنيف اليوتوبيا في الفكر الإنساني إلى يوتوبيا الهروب ويوتوبيا البناء، وهذا ما ذهب إليه لويس ممفور Lewis Memford في كتابه قصة اليوتوبيا.

والاستقراء الأولي لتاريخ وثقافات الشعوب يؤكد لنا وجود هذا النمط من الأفكار عند الجميع وليس حكرا على أمة من الأمم، وأشكال التعبير عن هذا النمط من الثقافة لا تأخذ صورة واحدة، فالأسلوب القصصي يغلب على بعضها مثل يوتوبيا[5]، ومدينة الشمس[6] ومدينة المسيحيين[7]، والبعض من هذه اليوتوبيات كتب بأسلوب الحوار مثل أفلاطون في جمهوريته، أما الصورة التعبيرية لليوتوبيا في المجتمع الفرعوني والصيني والبابلي فكانت أدب الآخرة، وهو لون أدبي ينتقل الكاتب فيه بالقارئ إلى عالم الجنة وعالم الجحيم بغية تصوير السلوك النموذجي المرغوب فيه،

---

(3) عبد العزيز لبيب، الايتوبيا والايتوبيات. مجلة فصول العدد 4/ 3 المجلد السابع ابريل / سليمبر / 1987 ص124.

(4) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/ 3، 2000، حرف الطاء.

(5) للمفكر الانجليزي توماس مور.

(6) للراهب الايطالي تومازو كامبانيل.ا.

(7) اندريا فالنتين.

فكتاب الموتى المصري، وملحمة جلجامش، ومسرحية الضفادع للشاعر اليوناني أريستوفان، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري والكوميديا الإلهية دانتيه الياري. نماذج على ذلك.

اليوتوبيا بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع صعبة، ويبقى تعلق إمكانية التحقق للمشاريع المثالية مأخذا على اليوتوبيا، في حين أن العيب هو في تقاعس الإنسان عن مواكبة المشروع، ولكننا نجدها تسعى إلى وضع مشاريع مستقبلية وبناء مجتمعات يوتوبية، مثل يوتوبيا المجتمع الشيوعي، ويوتوبيا المجتمع الرأسمالي، ويوتوبيا العولمة.

النظرية الأخلاقية بين أخلاق المدينة ومدينة الأخلاق :

تؤرّخ الفلسفة للحظة ميلاد الفكر الأخلاقي، بإقحام الفلاسفة للحياة الأخلاقية في حقل دراستهم، حيث اقترنت هذه البداية في مخيال طالب الفلسفة بالفيلسوف اليوناني سقراط، الذي انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، كما يقول سيسرون، فبعد ما كانت الطبيعة وما بعد الطبيعة البحث الأثير في التفكير الفلسفي تحوّل الاهتمام إلى دراسة المسائل الإنسانية، وهذا لا يفيد بان الدراسات الأخلاقية كانت غائبة في المجال الإنساني، بل كانت هذه البحوث مندرجة ضمن الدراسات الشرعية في التراث الديني، فأحكام المعاملات التي جاءت بها الشرائع السابقة تؤسّس لنظرية أخلاقية، أو تنطلق من رؤية أخلاقية للوجود، وسنحاول في هذا البحث تقصي معالم النظرية الأخلاقية في الأدب الايتوبي، من خلال الإشارة إلى بعض النماذج الايتوبية، وسنتوقف عند توماس مور المفكر الانجليزي على قاعدة النحت المفهومي، والموضوعي والمنهجي للعقل الايتوبي.

تطرح قضية العلاقة بين العقل الايتوبي، مع العقل الفلسفي، كثيرا من الإشكالات، إذ نلمس بعض العلاقات التداخلية تارة، والتخارجية تارة أخرى، فالبعض يعتقد أن العقل الايتوبي (La Raison Utopique) يغاير بطبيعته العقل الفلسفي، على قاعدة الموضوعية التي تسم التأمّل الفلسفي،

والروح المنطقية الصارمة التي تؤلّف المنهج الفلسفي، أما الجانب التداخلي بين المنطقين، فيظهر في الاعتقاد بأن المنطق الايتوبي تعبير عن مواطن العجز في الفلسفة، فالبناء الفلسفي للمجتمع، في صورته التجاوزية يصطدم بكثير من العوائق الموضوعية أهمّها الايدولوجيا كسلطة ضاغطة، والسلطة السياسية كمؤسسة قاهرة.

فالمشروع الطوباوي محاولة نظرية لتجاوز الراهن الثقافي والأخلاقي السائد، فهو تعبير عن الأمل في الحصول على النموذج الصالح والأفضل، فإذا كانت المقاربة المفاهيمية للخلق في الفلسفة، تعتقد في دلالة الخلق في التوافق مع مبادئ المجتمع، ـ فالأخلاق تطلق : "على سلوك الفرد الذي يتفق مع عادات مجتمعه وتقاليده، ومن ثم فصاحب الخلق هو ما يسمى أحياناً بالمواطن الصالح : الذي يطيع قوانين بلاده، ويتفق سلوكه مع قيم مجتمعه"(8). ـ والتصور الطوباوي لمفهوم الأخلاق ينطلق من النموذج، ولكن النموذج المعطى بل المبني، والقائم على البحث والدراسة، فالسائد لا يمثل من الحقيقة الأخلاقية إلا الظل. وأهم مسلمة في التفكير الايتوبي القول بمبدأ الوحدة والكلية الأخلاقية، فالأخلاق واحدة، يقول فولتير : "لا توجد إلا أخلاق واحدة مثلما لا توجد إلا هندسة واحدة".

ويظهر للمتتبع لمسار الفكر الأخلاقي في تاريخ الفلسفة، الارتباط التأسيسي للنظرية بالتاريخ الثقافي للمدينة، فالممارسات الأخلاقية للجماعة كانت المشرّع، والمرجع الأساس في بناء قوام النظريات الأخلاقية، إذ تبين أن للمرجعية اللغوية أثرها في صياغة الإشكالات الأخلاقية، حيث نجد أفلاطون في محاورة النواميس يربط بين لفظ ايتوس بمد الهمزة الذي يدل على الخلق وبين لفظ اتوس بعدم مد الهمزة المكسورة الذي يدل على معنى العادة.

وقد: "أخذ عنه أرسطو هذا الربط فقال الخلق يكتسب من العادة جاعلا منه حالة ناتجة عن التعود يسميها هيكسيس أي الاستعداد، وهكذا

(8) إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ص1.

يكون أفلاطون بفضل الوصل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للإيتوس قد فتح الطريق لطرح إشكالين فلسفيين أحدهما اكتساب الأخلاق عن طريق التعود والثاني تحصيل الاستعدادات وسيتولد من هذين الإشكالين بدورهما إشكالان آخران هما قابلية الأخلاق للتغير ومنزلة الاستعداد من القوة والفعل "[9].

تظهر العلاقة بين ثقافة المدينة، والتنظير الأخلاقي الذي أقامه فلاسفة الأخلاق، من خلال التأثيل اللغوي، والذي منه استمد الفلاسفة إشكالاتهم الفلسفية، ويبدو أن الإجابات المقدمة من طرفهم تتقاطع في كثير من اللحاظ مع الموروث الأخلاقي للمدينة، وعلى سبيل المثال فقط موقف الفيلسوف من المرأة، والذي قام أرسطو بتقنينه لدرجة أصبحت التقنينات الأرسطية ثقافة شعبية وتراثية لا تقبل المراجعة، يقول الأستاذ امام عبد الفتاح إمام: " إن الصورة السيئة عن المرأة بيننا هي التي رسمها الفيلسوف منذ بداية الفلسفة في بلاد اليونان، ثم وجدت عندنا أرضا خصيبة، حتى أنها ارتدت ثوبا دينيا، وأصبحت فكرة "مقدسة" لا يأتيها الباطل وهذا ظاهر عند عمالقة الفكر اليوناني: سقراط، أفلاطون، أرسطو الذين أصبحت فكرتهم جزءا من التراث الفلسفي الذي انتقل إلى العالمين المسيحي والإسلامي[10].

وعليه فإن التنظير الأخلاقي في فلسفة الأخلاق مؤسّس على أخلاق المدينة، وإن كان الحكم يحتاج إلى تدليل أكثر، ونجد أن محاولات تجاوز المدينة من خلال التعالي على ثقافتها، تظهر في المشاريع الطوباوية التي عمل أصحابها على تحرير الإنسانية من نير العادات الأخلاقية التي كرستها المدينة، وقد احتلت الملكية الفردية صدارة الترتيب في سلم علل الانحراف التي تعرّضت لها المدينة، "لقد رأى الطوباويون بأن الربح أصبح محرك التاريخ مع تطور الاقتصاد المرتكز على التجارة، وشاهدوا ولادة

(9) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط/ 2. ص391.

(10) إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة. مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية 1996، ص5.

المانيفكتورات الكبيرة وغيرها من المشاريع التي فجرت الإطار الاقتصادي للحرف القديمة انطلاقا من التطور المعتمد على الثروات...»[11].

أصبحت المدينة في المشروع الطوباوي، نموذج أخلاقي مطلوب، ومؤسّسة عمل الفلاسفة الايتوبيين على هندستها ماديا، ومعنويا.

المعالم العمرانية لمدينة الايتوبيا:

يشكل النموذج مطلب رئيس في جميع المشاريع الطوباوية، ومعايير النمذجة الايتوبية للمدينة لا تخرج عن منظومة القيم الجمالية والأخلاقية، والفضاء العمراني للمدينة جزء أساس في المسألة التربوية، فقد كانت الهندسة العمرانية للمدينة موضع اهتمام من طرف بعض الايتوبيين، وهي ما تعرف بالايكوتوبيا، إذ إن: «الطوباويات ليست كلها مدنية حضرية ـ هناك طوباويات كثيرة تكره المدن ـ وعندما تكون مدنية، تتجلى كأنها عديمة التخيل من حيث شكل المدينة وبوجه عام من حيث التنظيم المدني»[12].

السمة العامة للمدينة الحضرية هي الصورة السلبية والناشئة عن فتور الرابطة الروحية بمؤسسات المدينة، والتي تشكل السلطة الاجتماعية للجماعة، لأن الفرق بين المدينة والريف هو فرق بين الطبيعة والثقافة، فهي على قاعدة التدخل المباشر للإنسان، فمن خلال لمسته المرتبطة بفكره، تصبح الطبيعة فاقدة لكثير من جماليتها، وعليه فإننا نجد الطابع الريفي البسيط هو المميز للعمارة الايتوبية، وإن كان في حقيقة الأمر التأسيس النظري لقواعد العمارة في علم العمران يعود للفلاسفة الايطوبيين.

فأغلب الطوباويات تعتمد على الطبيعة العذراء لبناء مؤسساتها الجديدة، وعليه نجد ان الجزيرة قاسم مشترك بين جلها، فالمكان المدينة الايتوبية، فهي «أرض محمية حقيقة، والبعض يرى فيها، من الناحية

---

(11) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت 2006، ص65.

(12) تييري باكو، الطوبيا والطوباويون، ترجمة خليل احمد خليل دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى 2008، ص132.

الرمزية، جنينا يسبح في السائل amniotique الذي يقوم بدور الواقي أيضا، غير أن الجزيرة غالبا ما تكون معرضة للرياح، ونزوات المحيط وطموحات الغزاة، وسيخرج الجنين من رحم الأم في المدى المحتوم"[13].

البناء العمراني في هذه المدن مؤسّس على الفضائل المعرفية والأخلاقية، أما الجانب المادي للعمارة فيكون مستغرقا في الفضاء القيمي، والهندسة التي يقيم عليها كامبانيلا مدينته، والمستوحاة من عالم الخيال، تنظر لنظرية العلم أو ما تعرف حاليا بـ (الابيستيمولوجيا) فهناك نجد المجلة الحائطية، والتي يعرض فيها النخبة من علماء المدينة جميع مبادئ العلوم، دون حكر أو تمييز فئوي أو نخبوي، والملفت للنظر أيضاً ملمح التسامح الموجود بين أبناء المدينة، فاحترام الآخر ضروري في مدينة الشمس، فأتباع موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، لهم حضور في المدينة حتى مع عبدة جوبيتر، فالكل حر في الاعتقاد، والمعطى العمراني أداة ووسيلة لترسيخ هذه القيم، وهذا البعد في العمران أو المدينة الايتوبية يعكس البعد الاجتماعي للمكان la sociologie de l'espace التي نفتقده حاليا في ثقافة المدينة، خصوصا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، في حين أن الثقافة العربية والإسلامية تؤصل لهذه العلاقة أكثر من أي ثقافة أخرى، ودليلنا في ذلك، وجود هذا النمط من العبادات في العقيدة الإسلامية خصوصا وفي الديانات السماوية عموما، إذ نجد هناك عبادة زمانية (شهر الصيام)، وعبادة مكانية (الحج إلى بيت الله الحرام، والأماكن المقدسة عموما)، فالمكان ليس شيئا جامدا مستقلا فاقدا للدلالة المعنوية، بل هو حامل لرمزية يقف العقل والوعي عاجزا عن إدراك دلالاتها الممكنة، كما أن بنيتها الهندسية بتوزيعاتها، وتنظيماتها تقنن آليات الطقس الديني (الهرولة. الطواف. الوقوف بعرفة..)، وللإشارة فقط فإن رمزية عرفة تحيل الذهن إلى عالم المعرفة، كما أن دلالات المشعر الحرام تصل بذهن المتلقي إلى الشعور، ويكون الشعور، في مصاحبته لعالم المعرفة مدخلا لعالم الإنسان بالفعل.

---

(13) المرجع نفسه ص13.

وتطرح الايتوبيا الإسلامية، فكرة النموذج على مستوى الإمكان الفعلي، وليس من باب الاستحالة، وهذا الذي أوقع الفكر الغربي في ازدواجية النظرة لعالم الايتوبيا، والكثير منهم يسقط في اعتبار الايتوبيا نمط انهزامي استسلامي، لا يفيد الإنسان كفرد أو جماعة، ولكن الحقيقة تشير إلى أن السلبية ليست إلا عرضا للوجود، فاليوتوبيا كجنس أدبي تحمل في طياتها الكثير من بذور البناء..

والأطروحة الإسلامية حول المكان تعتبر المكان تابعا للفرد، وليس العكس، وإن كنا نرى عكس ذلك في العلاقة العاطفية القائمة بين المسلم أو العربي والمكان، فالارتباط به يصل بالمسلم أحيانا إلى الرضا بالذل والاستسلام أمام خيار الهجرة المشروع، والممنوح كرخصة من قبل الشارع تعالى جدّه، فالمكان أرضية للارتقاء، وليس غاية نتقوقع فيها، ونتوقف فيها عن الحركة والمسير نحو الأفق، كما ينبهنا الشرع الإسلامي إلى لطيفة وهي ظاهرة النفاق السيكواجتماعية، والتي تعكس التغير المشروط بتغير المكان، فالنفاق هو التلون حسب صور المكان سواء كان ماديا ام اجتماعيا، ويكون الفرد حربائيا بامتياز، وتنحل شخصيته القاعدية، والتي تؤهله للارتقاء، فيصبح أدنى من السوائم، فالالتزام عن وعي وإدراك لتعاليم الشرائع هو المدخل لإنسانية الإنسان.

فالعلاقة بين الإنسان والمكان هي علاقة بين أشياء متمكنة، وإذا كان السكون خاصية أصلية في المكان، فالإنسان بكينونته، كائنا يملك القدرة على التعالي على البعد المكاني الذي يشكل القالب المادي الذي يتحرك فيه.

المعالم القيمية لمدينة الايتوبيا الأخلاقية:

العدالة :

إذا كانت العدالة قيمة عقلية عليا، ومطلب إنساني يؤلف الجبلة الإنسانية، فإن المساواة هي العنوان الرئيس لهذا المطلب، وهي الدافع وراء الكتابة الايتوبية عموما، ولو رجعنا إلى جمهورية أفلاطون أم اليوتوبيات لوجدنا أن مسالة العدالة كانت القضية الأولى التي بدأت بها الحوارات التي

الفت كتاب الجمهورية، وستكون محطتنا البحثية مع ايتوبيا توماس مور.

نرتبط العدالة كقيمة أخلاقية في ايتوبيا توماس مور بمسألة المساواة التي تكون في المجتمع الايتوبي سمة عامة وبديهية لا تحتاج إلى برهان، بل العكس هو الذي يحتاج إلى البرهنة، فهم يجهلون اللامساواة، والخلاف والبطالة الناتج عن الملكية الفردية والحياة من أجل الذات، والتي تجعل من الغير أداة يصل بها إلى تحقيق السعادة الفردية، فقيم الأنانية هي عنوان المجتمعات الغير يوتوبية بشكل عام، وأسلوب المقابلة هو نوع من الخطاب المشفّر الذي يكتب به توماس مور، وهذه الدلالة واضحة في كتاب (يوتوبيا)، والنص التالي يتعامل فيه مور مع طبقة النبلاء بأسلوب نقدي لاذع يقول فيه: ـ مخاطبا الكاردينال ـ (إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام. . . أصبحت شرهة مفترسة، تلتهم الرجال أنفسهم وتدمر حقولا ومنازل ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من المملكة التي تنتج ارفع أنواع الصوف، وأغلاها، لا يكتفي نبلاؤكم بالمداخيل والأرباح السنوية، التي كانت تدرها عليهم أراضي آبائهم وأجدادهم. . . فلا يتركون أرضا للزراعة، ويقيمون الأسوار حول كل شبر من الأرض ويحولونها إلى مراع. . . ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها إلى حظيرة للأغنام)(14).

فالنبلاء أو الأشراف طبقة اجتماعية انتهازية، وملكيتها في الأصل غير شرعية، كونها بدماء هولاء العمال والفقراء، فبعد أن شبههم توماس مور في أول العبارة بأنهم أغنام الملك، أصبحوا فيما بعد يحولون المواطنين الآخرين إلى أغنام، فالكنيسة هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى للفقراء والمساكين فالقضاء على الملكية الفردية هوالقاعدة نحو المساواة وبالتالي نحو العدالة وعلى حد تعبير جان توشار المساواة الايتوبية، تجعل الجميع يعمل من أجل الجميع، ولا يمتلك أحدا شيئا خاصا به، إن الجماعة تؤمّن للكل الرخاء، فاليد العاملة متوفرة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم جيدا

---

(14) توماس مور، يوتبيا، ترجمة بطرس سمعان، الهيئة المصرية للكتاب، ط/ 2 1987، ص79.

والراحة، يمكن استخدامها لتنوير العقل. ومن خصوصيات هذه المساواة الانضباط حيث ساعات العمل محددة والطعام أيضاً مشترك، وفيها يخضع كل مواطن بدون إكراه لأن المجموعة تقدم له أقصى الرفاهية، يقول توشار : (إن القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد، ودور الدولة يقتصر تقريبا، فقط على إدارة الأمور، وعلى توجيه الاقتصاد.)[15]

التسامح :

التسامح من أهم القيم التي حظيت بالاهتمام الواسع في الدراسات الفكرية، وعلى صعيد المراكز الإستراتيجية والدراسات المستقبلية، لأن حضور العنف والإرهاب، يستلزم غياب التسامح والتعايش، فتعدد العقائد في المجتمع اليوتوبي مسألة عادية ومألوفة، وما يميز النسبة العظمى من أفراد المجتمع هي التوحيد، يقول مور: (. . . فإن جميع ما عداهم من اليوتوبيون، بالرغم من اختلاف معتقداتهم، يتفقون معهم في هذا الشأن، وهو الإيمان بوجود كائن أعلى واحد، خالق الكون كله، ومدبره بحكمته، ويدعونه جميعا بلغة بلادهم (ميثرا) إلا أن نظرتهم تختلف من شخص لآخر. . .)[16].

فالاختلاف في العقائد لا يطال الأصول العقيدية بل الفروع فقط، فالنظرة هي أصل التفاوت في العقيدة، فكل معتقد يصبح صحيحا، ويجب احترامه، ولا يجوز التطاول على معتقدات الغير حتى ولو كانت بالنسبة إلينا مثيرة للرفض أو المقت، فاحترام المواطنين لا يقوم فقط على تقدير الشخص كفرد، بل التقدير يؤسس على الكرامة التي تشمل كل ما يرتبط بها من أفكار ورؤى، وملكية. . .

ويشير توماس مور إلى أن التسامح بين الأديان لا ينبغي أن يكون متعلقا بالممارسة الفردية أو الجماعية، فالبناء المؤسساتي ضروري لحماية

---

(15) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، ص211.
(16) توماس مور، المصدر نفسه، ص208.

معتقدات المواطنين، والنصّ الذي يؤكّد هذه الالتفاتة أو الحكمة المورية (نسبة إلى مور) هو: (فقد بلغ سمع الملك يوتوبوس، قبل وصوله إلى يوتوبيا، أن السكان لا يكفّون عن الخصام فيما بينهم... لذا قرّر منذ البداية، بعد أن أحرز النصر، أن يكفل القانون لكل شخص حرية اعتناق الدين الذي يريده، ويسمح له بدعوة الآخرين إلى دينه، بشرط أن يؤيد الدعوة بالمنطق وبهدوء ووداعة، وألا يستخدم العنف، ويمنع عن السب، فإذا ما عبّر عن آرائه بعنف وحماس متطرف، عوقب بالنفي أو بأن يصبح عبدا)[17]. وبيان النص صريح في دلالة التسامح، والدعوى إلى ضبط القيمة في شكل قاعدة قانونية مثل قيمة العدالة، فلا وجود للعدل في غياب القانون أو السلطة.

التربية الأخلاقية:

تربية وتكوين المواطن في جزيرة اليوتوبيا مسألة ضرورية في بناء المجتمع عموما، فالتنشئة الأخلاقية ضرورية، إضافة إلى التكوين المعرفي والسلوكي، ومهمة التربية تندرج ضمن السلك الكهنوتي والنص التالي يكشف عن هذه المبادئ: (والكهنة هم المكلفون بتعليم الأطفال، ويعتبرون الاهتمام بأخلاقهم وفضائلهم لا يقل أهمية عن الاهتمام بتقدمهم العلمي، ويعملون منذ البداية على ملء أذهان الأطفال، ومازالوا يتّسمون بالرقة والمرونة، بالأفكار الصالحة والنافعة أيضاً للحفاظ على الدولة، فإذا ما اتخذت هذه الأفكار لها جذورا في أذهان الأطفال، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدولة، فالدولة لا تنهار إلا نتيجة للرذائل التي تنبع من الأفكار الخاطئة)[18]، فالمهمة التربوية من مهام رجال الدين، وعلى رأس الاهتمامات التربوية هي التوعية الأخلاقية والتربية على الفضيلة، (فمعيار الشرف في المجتمع ما يؤديه الفرد من خدمات لهذا المجتمع، ولا يستند على نصيبه من الثراء أو حظه من

(17) المصدر نفسه، ص211.

(18) المرجع نفسه، ص219.

الحسب والقوة، فالعمل الصالح سبيل إدراك السعادة والهناءة. . .)[19]، ومن الأوليات في فلسفة التربية العمل على بناء القاعدة المعرفية التي تؤهّله للمواطنة الصالحة، وطريقة التواصل بين المعلمين والمتعلمين هي الحب والرقة، وتجنب القسوة والعنف في العمل التربوي، ، فالتربية في الصغر كما قيل كالنقش على الحجر، فتأصل الوازع الأخلاقي والمواطنية في نفس النشء قوة للدولة.

الجـــزاء :

تتضمن الايتوبيا العديد من القيم والمعاني الأخلاقية، ولسنا نرغب في تشخيصها جميعا، بل سنحاول عرض البعض منها .. ومن أهم الأفكار التي لفتت انتباهنا مضمون نظرية الإصلاح القانونية التي طرحت في فلسفة القانون، وبتعبير أدق نظرية الجزاء أو فلسفة العقاب التي ترفض إقامة العقاب على أساس العقاب، فالقاعدة المعتمدة في هذه النظرية هي : (ليس من الحق أن يسلب أحدا حقا ليس هو الذي منحه)، فحق الحياة الذي يسلب بالإعدام مسألة اختلافية في القانون، فالمدرسة العقلية تدعو إلى تشديد العقاب وإقامة أقصى العقوبات على المجرم، فالعنف الذي يسلط على المجرم في نظر هيجل ليس مشروعا في حد ذاته بل هو مشروع من حيث هو تجسيد لإرادة المجرم ذاته، والمدرسة الحديثة تنادي بإعادة تربية المجرم وتأهيله، فالأخلاق الحقة لا تتطلب إعدام الأشخاص، لأن الفرد وحدة أساسية في التكوين الاجتماعي، وهي ما تعرف بنظرية الإصلاح.

وتوماس مور في كتابه يؤسس لهذه النظرية، والنص التالي يبين الدلالة : (. . . فإن هذه العقوبة التي تفرض على اللصوص تتعدّى حدود العدالة، كما أنها ضارة بالصالح العام فهي عقوبة بالغة القسوة للسرقة، ومع ذلك فليست رادعا كافيا، كما أنه ليست هناك عقوبة يمكن التفكير فيها، كفيلة بأن تمنع من السرقة أولئك الذين يفتقرون إلى حرفة أخرى يكسبون

(19) فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه، ص50.

منها عيشهم، وليس هذا هو الحال في بلدي وحدها بل في جزء كبير من العالم. . .) [20].

يصدر (مور) حكما تقييميا على عقوبة الإعدام يقرّر فيه اجتناب المجتمع لطريق الحق والقيم في هذه العقوبة القاسية، فعدم تناسب الجرم مع العقوبة هو عين الظلم، فهي من القسوة بحيث الفطرة تظهر عدم التناسب وتؤكّد بعدها عن العدالة، فمعاقبة السرقة بالإعدام ليست شيئا غير عادل وغير مؤثر فحسب، وإنما تؤدي كذلك إلى جرائم أكبر، وحجية الحكم تعود في نظره إلى الضرر اللاحق بالجماعة عند فقدها لأحد المواطنين، وإن كان القضاء يعتبره مجرما.

فالمواطن يملك انتماءا معينا لأسرة أو معيل لمجموعة من الأفراد، (فمن المؤكد أنه ما من شخص لا يعرف كم من المضحك والضار بالدولة أن تفرض نفس العقوبة على اللص والقاتل، إذ يرى أن اللص أنه لا يقل تعرضه للخطر إن حكم عليه بأنه لص عما إذا حكم عليه بأنه قاتل فهذه الفكرة وحدها كفيلة بأن تدفعه إلى قتل الرجل الذي كان سيكتفي بسرقته، وفضلا أنه لن يتعرض لخطر اكبر إذا أمسك به، فإنه سيكون أكثر أمنا بالتخلص من الرجل، وأقوى أملا في تغطية جريمته إذا لم يترك وراءه من يروي أحداثها، وهكذا بينما نحاول إرهاب اللصوص بالقسوة المتطرفة، فإننا لنغريهم على الفتك بالمواطنين الصالحين)[21].

كما أن هذه العقوبة تكون غير ناجعة وفعالة في القضاء على الجريمة، فبواعث الجريمة لم تعالج من الجذور، فالقانوني توماس مور في الايتوبيا لا يطرح عقوبة مناسبة ويؤكد على عدم إمكانية التفكير في وجود العقوبة، بل العقوبة يجب أن تتبع الأسباب والمسببين وليس الضحايا، فالعلل التي تدفع إلى الإجرام هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية، فوظيفة الجماعة أو المؤسسة السياسيّة هي توفير فرص العمل، وليس التفكير في العقاب، كما

---

(20) توماس مور، المرجع نفسه، ص73.
(21) المرجع نفسه، ص85.

أن مهمة القضاة تنحصر تقريبا في إجبار الناس على العمل[22]، فالمنازعات كما ذكرنا سابقا غائبة ونادرة في المجتمع اليوتوبي، وعليه يفقد القضاة وظائفهم، ويصبحون عالة على المجتمع، أو يتقاضون أجورا بدون أن يمارسوا أعمالهم... فالوظيفة الرئيسة هي الأمر بالعمل، لأن البطالة هي أم الجرائم.

المدينة الأخلاقية التي تفترضها الايتوبيات عموما، مشروع ودستور مدينة يحلم بتحققها الإنسان مهما كانت انتماءاته، فوحدة الأصل بين بني البشر تستلزم وحدة الاستعدادات، والتقاطع بين الاستعداد يفضي حتما إلى اللقاء في الهدف والغاية، ويمكن القول مع رواد اليوتوبيا أن حب الأنا هو العائق، والمسؤول عن كل تخلف حضاري، وعلى كل جريمة ارتكبها الإنسان منذ البدء إلى يوم بلوغ الخلق إدراك الحق كحق.

---

(22) سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس 1961، ص29 (د. ط).

الباب الثالث

الأخلاق والفلسفة والقانون

أ. د. عامر عبد زيد*

تصدير

أهمية الموضوع : تأتي أهمية الموضوع من الثورات المتلاحقة وتطبيقاتها التي تترك اثراً عميقاً في الحياة الإنسانية وتتغير معها المنظومات المعرفية والقيمية مما يفضي إلى تغير العلاقات الاجتماعية، وهذا بدوره يحدث جدلاً عنيفاً بين قناعات الأمس واليوم تكون بمقتضاها المعرفة سلطة تعيد ترسيم حدود الاجتماعي والكوني عبر التفسير والتأويل لهذا اختلف الإنسان عن غيره من الكائنات الحية بالفكر والمعرفة والقيم الأخلاقية وقدراته غير المحدودة في الإبداع والابتكار والتخيل عبر تطور الخبرات الثقافية والحضارية والتكنولوجية.

إن الحديث عن البيوتيقا يعني الحديث عن الفضاء الفكري الجديد. حديث له جنبات كثيرة ومتداخلة إلى حد التعقيد الشديد ممكن تلمسها في تحديدات مفهوميه Modernity نجد أنها تحيلنا إلى العلم والموضوعية والتقدم والحرية والفرد أي أنها تحيلنا إلى زمن ثقافي هو بالتحديد زمن الحداثة لكنا نجد أن Modernism أي الحداثوية وهو يحيلنا بدوره إلى مفهوم

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة الكوفة ـ قسم الفلسفة.

حيوي أنه Post Moderni ما بعد الحداثة وهي تحدث قطيعة كبيرة عبر نقد الأولى في كون الأولى تعتمد: القصص العظمى والأفكار الكلية والأصول المرجعية الواحدة ألقائمة حول المركز الذي يقوى على التأليف والاتساق والتراتبية والنظام، والحتمية، والعمق القائم على آيات التشبيه ويعتمد الحضور والعرض والعمق مما يقود إلى الانغلاق، والابتعاد ويتمركز حول الكاتب. فيما جاءت ما بعد الحداثة بسردية مختلفة قوامها ضد القصص العظمى وتفكيك الكليات والاختلاف القائم على التعدد والتوزيع وهو بهذا ضد التأليف مما يقودنا إلى الانفتاح والرغبة والمشاركة والسطحية واللاحتمية واللعب والصدفة والغياب والقارئ. إي أن ما بعد الحداثة قد أوجدت قطيعة في إسقاطها صفات عدم الانحياز، والموضوعية والتوازن التي كانت تدعيها الحداثة وهي مجرد إيديولوجيا نخبوية قوامها الفكر الثابت النخبوي القائم على افتراض التسلسل الزماني للإحداث التاريخية وهذا ما أسقطته ما بعد الحداثة ومع تزعزع مفهوم الحداثة تزعزع الأمن والاستقرار والتوازن. فإن التغير أمر كان حتمياً ومن هنا فإن (لفظ مجتمع يسمح مضمونا خصبا جدا، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى لفظ حضارة الذي يلتقي معه في الكثير من الأشياء. إن الحضارة الغربية ... رهينة "الحضارة الصناعية" التي تنشطها. ويكون من اليسير توصيفها عند توصيف هذا المجتمع نفسه، أي توصيف مجموعاته البشرية وتوتراته وقيمه الثقافية والأخلاقية ومثله وحركاته المتواترة وأذواقه... الخ أي باختصار، توصيف الناس الذين يحملون راية هذه الحضارة وَيمررونها إلى غيرهم. وإذا ما تحرك المجتمع - الضمني - أو تغير، فإن الحضارة تتغير، وتتحرك بدورها[1]. وممكن ان نرصد هذا التحول من خلال ما مر بالإنسان من تغير اتخذ محورين بشكل عام الأول مركزية الغيب (ما قبل الحداثة من 4000 سنة حيث بابل ومرورا بالعصور الوسطى والكنيسة) الإله/ والثاني مركزية الطبيعة / الإنسان (أي الحداثة بمفهوم "الطبيعة" مع "ديكارت ولايبنز، وسبينوزا، ونيوتن وغاليلو" حتى ظهور

---

(1) فرنان بروديل، قواعد لغة الحضارات، ترجمة: الهادي التيمومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص69.

مفهوم أخر في ظل الحداثة هو "محو الإنسان" من 1950-1990 مع فيويرباخ، وشوبنهاور، ونيتشه) / مع بعد الحداثة حدث تحولُ كبيرٌ كما تعرض له من خلال المفاهيم هنا ظهر "الإنسان الحر" من خلال ما كتبه دريدا، وفوكو وكوهين وبودريان وروزتي، أنها نصوص أحدثت قطيعة مع مفاهيم الحداثة في لحظاتها السابقة وأقامت قراءاتها حول الذات الحرة في القراءة والكتابة والعمل بكل تلك المفاهيم التي تعرضنا لها. فإن ما بعد الحداثة (عبارة "تورط" ونقد وتفكير وانعكاس ذاتي، وكتابة تاريخية مهمتها تهديم أعراف وإيديولوجيات القوى الثقافية والاجتماعية المسيطرة في القرن العشرين في العالم الغربي)[2] حيث جاءت تلك التحولات من اجل الاستجابة إلى التحولات العلمية والاجتماعية من ناحية وهنا تكمن أهمية الثقافة وتوجيهها للسلوك الفردي والجمعي إذ (إن الأوامر الثقافية، لا يعتبرها أبناء هذه الثقافة مجرد قواعد وحدود. أنها على الأصح ثاوية ضمن نظرة إلى العالم تبرر وجودها وتضيف قيمة ووزنا لمفاهيم مثل الخير والشر أو الواجب والمحظور. وتمثل هذه جميعا عناصر من النظرة الشاملة عن العالم والتي تتحدد عادة في إطار من الميثولوجيا، وتفسر وتبرر وجودها، وتدعم وتعزز أوامرها)[3] من هنا تأتي التحولات الثقافية على أنها تمضي بعيدا في اللاشعور الجمعي ومن هنا أيضاً نفهم أهمية التحرر الذي أوجدته ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر، أنها تعيد ترسيم الحدود بين الذات والواقع والموروث، فإن ما بعد الحداثة (ترى في إعادة استنساخ السؤال نوعا من التأبيد التاريخي وتصر على قراءة الحداثة وفقا لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقا لأسسها النظرية والمعرفية، فالعالم لا تعنى له الحداثة الا بوصفها كارثة ايكولوجية وإنسانية)[4].

---

(2) ليندا هتسيون، سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2009، ص8-9، مقدمة المترجم.

(3) إشراف: روبين دونيار، كريس نايت، كاميلا باور، تطور الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص63.

(4) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادوم، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2003، ص31.

أهمية الموضوع: أنها تأتي من الثورات المتلاحقة وتطبيقاتها التي تترك اثراً عميقاً في الحياة الإنسانية تتغير معها المنظومات المعرفية والقيمية ما يفضي إلى تغير العلاقات الاجتماعية، هذا بدوره يحدث جدلاً عنيفاً بين قناعات الأمس واليوم تكون بمقتضاها المعرفة سلطة تعيد ترسيم حدود الاجتماعي والكوني عبر التفسير والتأويل لهذا اختلف الإنسان عن غيره من الكائنات الحية بالفكر والمعرفة والقيم الأخلاقية وقدراته غير المحدودة في الإبداع والابتكار والتخيل عبر تطور الخبرات الثقافية والحضارية والتكنولوجية. والتي هي أيضاً سد حاجة الإنسان إلى العلاج أو البحث العلمي والتي تدخل مفهوما تقوم **الهندسة الوراثية** بتعديل التركيب الوراثي لكائن حي باستخدام تقنيات تُقدّم المادة وَرُوْثِيَّة التي تحضّر خارج الكائن الحي إما مباشرة داخل العائل أو داخل خلية تدمج أو تهجن مع العائل. تتطلب هذه العملية استخدام تقنيات الحمض النووي المؤشب (الدنا أو الرنا) لتشكيل تركيبات جديدة من المادة الجينية الموروثة متبوعة باختلاط هذه المادة إما بطريقة غير مباشرة باستخدام نظام ناقل أو مباشرة عبر تقنيات التلقيح المجهري وحقن الماكرو والكبسلة الدقيقة.

فإن الغاية من تلك العملية القائمة على النّسخة الصّناعيّة clone artefactuel المنتَجة في المخبر:

- إما لصناعة أنسجة عصبيّة من أجل إصلاح خلل في النّخاع الشّوكيّ ليست مجعولة لتصبح إنسانا. وهي مع ذلك شيء اصطناعيّ جدّا.
- بشكل ما، يتمثّل هذا الاستنساخ العلاجيّ (مهما كانت فعاليته محدودة) في استعمال جسم المريض نفسه وميزاته في تجديد نواة الخلايا لصناعة خلايا سليمة. حيث لا يرى بعض العلماء أيّ مانع للقيام بهذا.
- أثيرت أسئلة حول تلك الكائنات المستنسخة أو ما يدخل في علم الأجنة مثل : كتعريف الأسرة والعلاقات الأبويّة ومشاكل الرّوابط الاجتماعيّة وبنية القرابة. هي ليست مسائل أيتيقيّة صرفة.
- فمنع الأمّهات الحاملات بالنّيابة mres porteuses مثلا يأتي من عقليّة

اجتماعيّة محافظة: تتمثّل في رفض تفكّك بنية العائلة أو رفض أن يرتاب الأطفال في أصولهم. من المحتمل اليوم أن يعاد النّظر في منع الحمل بالنّيابة. كما أنّ لتّكتّم القدسيّ عن أسماء المتبرّعات بالمشيمات يعود بلا شكّ إلى ذلك الشّاغل نفسه.

- هل ينبغي إعطاء الجنسمثليين الحقّ في الزّواج؟ هذا أيضاً سؤال مجتمعيّ، يصعب جدّا تحقيق إجماع حوله في العالم بأسره. قد يقبله البعض وقد يرفضه البعض الآخر، ولكّنّها مسألة أخلاقيّة ليست على نفس درجة الأهمّية مع مسألة موافقة المريض الطّوعيّة في البحث الطّبّيّ.

هنا ترى الفيلسوفة آن فاڤو- لارڤو: إذا أردنا أن توجد أخلاقيّة عالميّة، يبدو لي أنّ هذا سهل جدّا فيما يتعلّق بالبحث، ولكّنّه صعب جدّا فيما يتعلّق بضبط معايير قانونيّة للعائلات. في مسألة التّشخيص ما قبل الولادة أو التّشخيص ما قبل زراعة الأعضاء، لا نطال فقط مسألة أنتروبولوجيّة تتعلّق مثلا بنشوء الأسر، بل نلمس شيئا ما وسمه البعض بأنّه نوع من الصّناعة الجينيّة الجديدة الهادفة إلى تحسين النّسل Eugnisme. هذه الإشكاليّة هي بالفعل ذات طبيعة ايتيقيّة... ستجدين صعوبة في أن تثبتي لي أنّ القيام بتشخيص ما قبل زراعيّ لامرأة أنجبت من قبل طفلين مصابين بمرض وراثيّ هو أمر لاأخلاقيّ. أمّا بالنّسبة إلى عبارة "تحسين النّسل" فمن المستحسن تجنّبها لأنّ لها دلالة حافّة سلبيّة. إذا كان للسّماح بتوقيف حمل بسبب تشوّه الجنين علاقة بمشغل تحسين النّسل بالمعنى الحرفيّ للكلمة (تحسين النّسل: ولادة جيّدة) فلا شأن إذن لهذا المسعى بعلم تحسين النّسل المتمثّل في العمل على إنجاح التّزاوج بين أشخاص آريين في سبيل إنجاب أطفال شقر جميلين ذوي عيون زرقاء يُفترض أنّهم ينتمون إلى جنس أرقى(5).

---

(5) هذا ما أشارت له الفيلسوفة آن فاڤو- لارڤو، في حوارها: مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم) ترجمة: المنتصر الحملي، الحوار منشور في مجلّة Sciences Humaines La moralisation du monde Grands Dossiers nº 2 - Mars - Avril - Mai 2006.

مشكلة الموضوع : العلاقة بين التطورات في مجال التقنية والإطار القانوني وهو الذي يمكن من خلاله رصد ظهور مفهوم البيوتيقا رغم إن "أيتيقا" فلسفة أخلاقيّة "مطبّقة على العلوم الطّبيّة البيولوجيّة". لكن لم تظهر عبارة "بيوتيقا" إلا في مجال معالجة المشاكل والانتهاكات مثل :

أولاً : هذه الجرائم حدثت في السّبعينات، وان كان الهمّ البيوتيقي سابقا جدّا عليها. بالنّظر إلى الماضي، بوسعنا أن نعتبر أنّ القواعد الّتي حدّدها إعلان محكمة نورمبارغ تمثّل شعارات البيوتيقا. وقد تأكّدت تلك القواعد عقب الدّعوى الثّانية الّتي رُفعت أساسا ضدّ ممارسات الأطبّاء النّازيين في المعتقلات. فهؤلاء الأطبّاء قاموا بتجارب تعقيم أو مقاومة للبرد أسفرت إمّا عن بتر أعضاء أو عن قتلى. ضدّ هذا النّوع من الممارسات قامت محكمة نورمبارغ بوضع قواعد للبحث. وهي قواعد بسيطة جدّا : لأنّها تؤكّد أنّه لا يحقّ لنا أن نمارس عملا تجريبيّا، وبالخصوص عملا بحثيّا، على شخص ما دون موافقته الاختياريّة. في ذلك الزّمن، لم يكونوا يفكّرون في وضع بيوتيقا بل في الدّفاع عن حقوق الإنسان لا غير

أما ثانيها : نعم. ولكن في السّتّينات انكشفت ممارسات طبّيّة قريبة جدّا في جوهرها من هذه الأخيرة. وقد حدثت الفضائح الأكثر إثارة في الولايات المتّحدة. الفضيحة الأخطر، الأكثر شبها بتلك الّتي أدانتها محكمة نورمبارغ، هي فضيحة تيوسكدجي، القرية الصّغيرة الواقعة في جنوب الولايات المتّحدة. ففي الثّلاثينات، وبرعاية وزارة الصّحّة، تمّ تحديد منطقة في جهة يسكنها السّود أساسا. وقد تمّ تجهيزها بجهاز لتشخيص مرض الزّهريّ لدى أعضاء هذا التّجمّع السّكنيّ. كانت فكرة الأطبّاء هي دراسة التّطوّر التّلقائيّ لهذا المرض. ولكن، بداية من الأربعينات، كان الأطبّاء مجهَّزين بالبينيسيلين الّذي يعتبر على الإطلاق علاجا جذريّا للزّهريّ، ورغم ذلك، لم يقدّموه للمرضى. ولم تنفجر الفضيحة إلّا في السّتّينات عندما قام صحافيّ بالكشف عن القضيّة. إنّه في هذا السّياق الكليم، وقعت في هلسنكي سنة 1964 صياغة قواعد عالميّة لأخلاقيات البحث الطّبّيّ(6)

---

(6) المصدر السابق.

والاصل في هذه الجرائم هو ظهور الخطاب العلمي التطوري لكن عندما نرصد العلاقة بين التقدم العلمي والتأويلات المفرطة التي تريد الهيمنة على مقدرات الإنسان بعد ما هيمنت على الطبيعة فمن هنا لابد من الوقوف عن التحولات العلمية فإن العلم نافع، لكنه يطغى، ولعل أوضح مثال هو أثاره المدمرة على التجمع البشري على اشكال أسلحة الدمار الشامل النووي أو التغيير في الهندسة الوراثية بدافع المنفعة والكسب، وقد كانت البداية في عام 1883، قدم فرانسيس جالتون (ريب داروين) وقد كانت كلمته المميزة هي "تحسن النسل" وكان مصدرها الإغريقي يعني "أحسن منذ الولادة" أو "نبيل بالوراثة" وعرف هذا البحث (بحث تحسين النسل بأنه علم تحسين السلالة البشرية بإعطاء السلالة الأفضل أو أنواع الدماء المميزة فرصة أفضل للسيادة.

كان جالتون يعتقد إن العلم معادل للتقدم وغير قابل للفصل عنه وان البشر قابلون للتحسن، فإذا كان مولدون النباتات يحسنون سلالات النباتات، أليس من الممكن إنتاج أنواع متميزة من البشر باختيار الأزواج المناسبة خلال أجيال قليلة؟ كان الفرض العلمي قد خلق هذا التساؤل، وهو إن اغلب الخواص البشرية موروثة. وكانت وجهة نظر جالتون مستمدة من إمكان تخطيط الانتقاء الطبيعي والتطور حيث يقول جالتون إن العمليات التطورية هي في حالة تغيير مستمرة، بعضها لما هو جيد، والأخر للعكس، وان واجبنا هو التدخل عند اللزوم بتشجيع التغيرات الجيدة، وإحباط التغيرات السيئة أو الحد منها ولم تكن التغيرات البيولوجية، وهي فقط الموروثة في رأي جالتون، بل كان التشرد، وصف العقل، والتخلف الذهني والجنون أيضاً موروثين[7]. ولكن هذه الأفكار انتشرت بفعل كارل بيوسون عالم الإحصاء المشهور في جامعة لندن والامريكي شارلز دافنبورت الذي زعم في دراساته للسلالات البشرية، أن بعض الأجناس ضعيفة العقل بطبيعتها، وان الأجناس تختلف عن بعضها البعض ثم انه اقنع مؤسسة كارنيجي بإنشاء معمل (كولدسبرينج)لدراسة التطور البشري. وكان أحد نتائج

---

(7) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009، ص85-86.

انتشار تنظيم التناسل هو استعمال التعقيم ويقدر انه بين عامي 1907-1927 عقم حوالي 9000 شخص في الولايات المتحدة باعتبارهم ضعاف العقول، وفي قضية مشهورة عام 1927، حكم القاضي أوليفر وندل هولمز Windel Holmes بصحة التعقيم بوسائله المختلفة بمافيها قطع قناة فالوب، وله مقولة شهيرة هي انه "يكفي ثلاثة أجيال من المعتوهين"[8].

وقد تصاعدت هذه المطالب مع النازية التي ادعت ان الجنس البشري يختلف بعضه عن بعض، بان ما يجعل اليهودي يهودياً والغجري غجرياً، وعدو المجتمع عدوا للمجتمع، والمختل عقليا مختلا عقليا هو ما يجري في دمائهم (أي جيناتهم)ومن الصعب إنكار إن هذا المفهوم النازي قد نتج عن حركة تحسين النسل، إذ عام 1932اصدر مجلس وزراء هتلر "قانون التعقيم لتحسين النسل، وهو يجبر أي مصاب بمرض وراثي على قبول التعقيم اذ كانت أرنت ترى أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجيا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن ذلك أرسطو، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد. إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات، فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتما إلى تفقير السياسة وانحدارها وعليه سعت أرنت لإيجاد لغة جديدة للسياسة كعلاقة بين نظراء، بدلا من العلاقة بين فاعل ومفعول به. وفي وقت كان الفعل النشط يقوم على الكدح، والعمل والفعل، ويبدو أن هذه الثلاثية تعرضت إلى الدمار عندما أبدل الفعل بالشغل وتحول العالم إلى سيرورة، وما لحق ذلك من اجتثاث للإنسان وانفصال عن المكان وسيادة مظاهر التصحر بالعالم الحديث[9]، هذه الصحراء تبدأ من نكبة من لاحق لهم محدد مثل (حق الحرية، حق المساواة، حق السعادة، حق الحياة... الخ)، لان هذه جميعا تتخذ معنى لها في مجتمع فقط... لان وجودها المستقل عن أي مجتمع، هي الواقع

---

(8) المرجع السابق، ص87.

(9) انبيل فازيو، الشرط الانساني وأزمة الحداثة، حنه آرندت في مواجهة الحداثة، ص385.

ليست حقوقا على الإطلاق[10]. الحقوق المقترنة بالوطن تغدو بلا معنى في ظل زوال الوطن. كل هذا جاء بفعل سياسة الخطاب الشمولي. وانطلاقا من هذه الثوابت عملت حنة آرندت في تحليل الإيديولوجية التوتاليتارية التي اعتبرت أولية سواء كان (العرق) أم (التاريخ) وبهذا تحيلنا إلى المرجعيات الإيديولوجية التي انطلقت منها تلك الأنظمة الشمولية، فالنازيون يتحدثون عن قانون الطبيعة، والبلاشفة عن قانون التاريخ. فالنازيون باعتقادهم بقوانين العرق التي تتجسد في قوانين الطبيعة الذي تكون الإنسان، وهنا تكمن فكرة داروين[11]، والتي يكون فيها الإنسان نتاجا لتطور طبيعي، والذي لا يتوقف بالضرورة ضمن (الأنواع) الحالية للجنس البشري.

ثانياً: **جريمة الاتجار بالأعضاء البشرية**: هي من الجرائم العابرة للحدود الوطنية ولا يمكن التصدي لها إلا من خلال التعاون الدولي وهذا يتطلب مزيداً من عقد الاتفاقيات التعاونية المشتركة والتي تسهم في تعزيز دور القوانين الوطنية والدولية بما يدعم الاعتماد المبدئي لحكم الثوابت ألقانونية لان التصرف في الأعضاء البشرية عادةً يتم باتفاق إرادتين وفق مبدأ الإيجاب والقبول أو بإرادة واحدة غاصبة أحادية التصرف وأحيانا تكون كلتا الارادتين ذات نهج جرمي يشترك فيها الطبيب والسارق للعضو البشري والمتاجر والوسيط ويكون فيها الضحية المغفل وكل ذلك يجري خلافا للقانون والقواعد الأخلاقية والأعراف الاجتماعية والدينية والشرعية وإنسانية مهنة الطب المقدسة التي تمنع نقل وغرس الأعضاء البشرية من دون مبرر قانوني وأخلاقي. ومن الأسباب التي تعمق هذا النمط من التجارة غياب

(10) جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص370.

(11) أصل الأنواعكتاب من تأليفداروينصدر عام1859. يعتبر أحد الأعمال المؤثرة في العلم الحديث وإحدى ركائزعلم الأحياء التطوري. عنوان الكتاب الكامل: «في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي - أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من اجل الحياة» (بالإنجليزية: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life). يقدم فيه داروين نظريته القائلة أن الكائنات تتطور على مر الأجيال. تشارلس داروين؛ ترجمة مجدي محمود المليجي؛ تقديم سمير حنا صادق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

الأمن والصراعات إذ تشكل الصراعات الاثنية خلفية لا مفر منها للعنف الضاري بحق الجسد/ العدو وممكن إن نجد أمثلة كثيرة في العصر الحديث لهذا العنف المفرط بحق جسد الأخر المختلف معي والذي ممكن أن يكون فضاءاً رحباً للعنف والاتجار بالأعضاء البشرية التي تبدو حقيقة مؤكدة وواقعية لا مفر منها فهي ابرز مما يمكن اخفائها أو التغاضي عنها[12].

ثالثاً: **التلقيح الاصطناعي**: تنطبق عليه المبادئ العامة للمسؤولية المدنية والجنائية (أطفال الأنابيب). ولما يرافق تلك الأعمال من نقل العدوى كالإصابة بمرض الإيدز وتغيير الموازين الوراثية بالاضافة إلى ما يحدث من حالات السطو على جثث الموتى في المستشفيات والافادة منها لصالح الأحياء وان ذلك لا ينسجم مع الحق في سلامة الكيان البدني للإنسان، وإن جميع هذه الأعمال الطبية وأحكامها الشرعية والقانونية دفعت دولاً متعددة إلى عدم إغفال تنظيم وبيان الأوضاع الشرعية والقانونية والأخلاقية والسياسية في دساتيرها وفي قوانينها المدنية والجنائية، ولا يعنى هذا العودة إلى ما هو مستقر بل تطويره حتى يستجيب إلى التحولات الفكرية والعلمية في مجال القانون وفلسفته مما يفتح أمامها خيارات جديدة بقدر ما هو تغيير للمعايير والاداءات والممارسات تساهم في إعادة صياغة هويتنا لأنها تبقى في حالة من (التشكل لكونها محصلة الإحداث التي تنسج منها حياتنا وحقوقنا وليس خضوعنا لأوامر جازمة منزهة عن الغرض والهوى، إنما هي ما نمليه ونفرضه عبر ما ننجزه ونكسبه ونحسن أداءه)[13]. من هنا تنبع حاجة ملحة فإذا ماأردنا إن نقدم البيوتيقا فلابد من نظرة أخلاقية جديدة تتجاوز النفعية وتؤسس إلى احترام الإنسان وحقوقه فلابد من أن نبدأ بتحريم المتاجرة بالجسد البشري.

ومن هنا يعتبر البحث وسيلة منهجية للاكتشاف والتفسير العلمي، والمنطقي للظواهر والاتجاهات والمشاكل، وينطلق من فرضيات، يمكن قياسها بقوانين طبيعية أو اجتماعية يحتكم الناس إليها، ويستهدف الوصول

---

(12) http://arabic.ruvr.ru/2012_09_13/88107921/.

(13) علي، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت1998،، ص61.

إلى نتائج تحقق رغبات الباحث أو الجهة المتبنية للبحث، سواء أ كان البحث نظريا تفسيريا أم تحليليا نقديا، ولعل كل هذا يمكن تكثيفه بوصفه مشكلة من خلال متابعة الآثار "التكنولوجيا / البيوتيقا".

حيث تمتد **عموديا** في الفكر الإنساني من شريعة حمورابي / ملك بابل، مرورا بتقديس الزرادشتين الفرس لحياة الإنسان والحيوان وصولا إلى " قسم أبو قراط" في الفكر اليوناني والقانون عند ابن سينا والحسن ابن الهيثم، وصولا إلى العصر الحديث مع نظرية العقد الاجتماعي لجاك جاك روسو ونظرية الواجب الأخلاقي عند كانط. كلها كانت تعكس تطورت أسس التفكير والبحث العلمي ببطء شديد، واستغرق هذا التطور عدة قرون في التاريخ الإنساني، واتخذوا الملاحظة والتجربة أساسا للتقدم العلمي، ونقلت أوروبا التراث التراكمي العلمي والفكري.

أما على المستوى **الأفقي** فإننا نواجه تحولات علمية هائلة ومؤسسات تعتمد معيار المنفعة وتقود العلم ومنتجاته خصوصا بعد تلك النجاحات العلمية في المجال العسكري والسلمي التي تركت اثأراً عميقة سلبية مع أسلحة الدمار الشامل التي خلقت أثاراً مدمرة على ارض الواقع وتترك أثاراً مدمرة على حاضره ومستقبله بالإضافة إلى توظيف الطبية التي حققت نجاحات كبيرة في مجال الهندسة الوراثية آمالا كبيرة في إمكانية الشفاء من كثير من الإمراض الوراثية وأخطرها الايدز والسرطان، سواء باستخدامها التشخيص أم العلاج أم الوقاية. وفي مجال الصيدلة وصناعة الدواء، أصبحت منتجات الهندسة الوراثية من أمصال ضد الإمراض الفيروسية وهرمون الأنسولين البشري وهرمون النمو البشري وغيرها كثير من المنتجات الصناعية.

الأمر الأول :ثمة تجاوزات حدثت تصل إلى حد الجرائم ضد الإنسانية بحاجة إلى معالجة جديدة على مستوى الأخلاق والدين والقانون؛ لان ظهور علاجات جديدة تتصادم مع الأخلاق والتشريع تستدعي ضرورةً تشريعاً جديداً لإخضاع كل البحوث والخدمات التي تقدمها في مجال تكنولوجيا الإخصاب الصناعي وزرع الأعضاء البشرية أو الصناعية بالإضافة إلى التغير

الجيني للرقابة الرسمية. هنا يظهر إمامنا عالماً جديداً هو وليد تحولات علمية وفكرية وقانونية وأخلاقية جديدة

والأمر الثاني هو من أجل تحقيق الفائدة التقنية على حياة الناس فلا بد من سد الحاجة إلى التجريب والبحث العلمي. فقد فرضت نفسها تدريجيّا حاجةُ الأطبّاء إلى ممارسة أعمال بحثيّة على مرضاهم حتّى دون الحصول أحيانا على فوائد مباشرة.

ومن أجل الجمع بين الأمرين كان لابد من تأسيس أخلاقيات للبحث. وإعلان هلسنكي هو من صنيع المنظّمة الطّبيّة العالميّة. فبصياغتها لأخلاقيات البحث، أقرّت هذه الأخيرة من هنا بالذّات بأنّ الطّبّ على النّطاق العالميّ كان يقوم بأعمال بحثيّة. وفي آخر الأمر، كان الأطبّاء يتحمّلون مسؤوليّة الحاجة إلى القيام بأعمال بحثيّة. وقد شكّل ذلك منعطفا عظيما للطّبّ.

ولادة المفهوم البيوتيقا : كل هذا يمكن إن نكتشفه في مفهوم "البيوتيقا" مصطلح مركّب من "الحياة" "بيو" و"الأتيقا" ، ظهر منذ السّتّينات، ليطرح مجال بحث جديد وتفكير مستحدث يستوجبه تطوّر التّقنيات الطّبيّة الحديثة على نحو غير مسبوق؛ هكذا يعرّف بعض المختصّين هذا الحقل من التّفكير الذي يحاول مواكبة واقع التّقنية المطبّقة على الجسد الحيّ وهو مفهوم حيوي لا يمكن إن نرجعه إلى الأخلاق لأنها تتسم بالثبات، لم يعد العمل مجرد تطبيق، كما لا يعود الفكر مجرد تأسيس، حيث يغدو النشاط الفكري هو خلق وتكوين، فالممارسة العملية مع التّقنيات الطّبيّة الحديثة تقوم على تحويل الواقع، مما يستلزم تغير الأفكار وتعديل المقاصد. وبالتالي يتحدد المفهوم بتطور التكنولوجيا فنجد :البيو- تكنولوجيا أو تكنولوجيا الحياة، التقنية - علم، البيو - طب أو الطب البيولوجي، البيو - تيقا أو أخلاقيات الحياة.

حدود المعالجة : أن الوعي بالنتائج والانعكاسات الاجتماعية والأخلاقية المترتبة عن التقدم العلمي المتحقق بوجه خاص في ميادين الطب وعلوم الحياة، والهندسة الوراثية، أصبح محدودا بين السمات الباردة لعصرنا، وإذا كان التطور النوعي والسريع الذي تشهده تلك الميادين، ينعش

الآمال في إمكانية تحسين ظروف حياة الإنسان فإنه بات في الوقت عينه يخلق إشكالات أخلاقية جديدة وغير مسبوقة، إشكالات أضحت تهدد بزعزعة مبادئ وقيم أخلاقية شكلت لحمة النسيج الثقافي والحضاري للبشرية، منذ آلاف السنين، والتي تُظهرُ إن التقدم العلمي خلق معالجات مهمة في حضارتنا؛ إلا أن فيه إخطاراً كبيرةً من أبرز ملامحها:

أولاً: من واجب السياسة إن تضع السلطة وممارساتها تحت وصاية القانون، ولا يجب تطبيق قانون الأقوياء، لكن يجب تطبيق قوة القانون. فالسلطة في النظام وفي خدمة القانون هي القطب المقابل للعنف، وهذا الأخير هو سلطة بدون قانون وضد القانون. لهذا يجب على المجتمع تجاوز الشك في القانون ونظامه لان ذلك هو السبيل الوحيد للقضاء على الاختيارات العشوائية وعيش الحرية كشيء مشترك.

من أجل الإلمام بالموضوع حاولنا أن نقف عند الأبعاد الآتية محاولين من خلالها أن نقف وصفياً من المشكلة مع تبيان ملامحها المعرفية والحقبة التي تنتمي لها من خلال مقاربتنا الثلاث التالية:

أولاً: البيوتيقا والتحرر الحديث

1 - جدلية العلاقة بين الفلسفة والعلم:

لقد كانت غاية الفكر تحرير الإنسان من آليات السيطرة التي تسكن المعرفة العلمية والتي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتنتقل إلى السيطرة على الإنسان وبهذا يظهر لنا من خلال الحديث في ما سبق عن دور الفلاسفة في التقريب والتأويل والنقد وهذه آليات ساهمت إلى حد كبير في كشف وظيفة الفلسفة التي يظهر جليا بأن لعلم كمثل هو Ethos لا يمكنه تقديم أي شيء، وبأن تجديد الوعي الأخلاقي لايمكن أن ينتج عن طريق المناقشات العلمية. من جهة أخرى لا نقاش أيضاً في كون التغيرات الأساسية في العالم وتصورات الإنسان الناتجة عن تطور المعارف العلمية ساهمت في القضاء على الثوابت الأخلاقية القديمة. لقد استطاع العلم نوعا ما أن يجيب عن سؤال ماهية الإنسان كإنسان واستطاعت الفلسفة بالخصوص إن ترافق بطريقة

نقدية تطور أجزاء بعينها من العلوم والحقائق المغلوطة التي تتوصل إليها ماهية الإنسان ومن أين أتى ولما يوجد. وبعبارة أخرى لقد استطاعت الفلسفة أن تنقي العلوم من نتائجها غير العلمية، التي تطغي عليها في غالب الأحيان، لتصل إلى رؤية شاملة واسعة تنطلق بالإبعاد المختلفة لحقيقة الوجود الإنساني، وهي أبعاد لا يصل العلم إلا إلى أجزاء صغيرة منها، من هنا كان من الضروري الحديث عن بعض الأفكار الفلسفية ودورها في ظهور البعد الأخلاقي الجديد البيوتيقا.

2 - الانتقال من الجسم إلى الجسد:

كان هناك دور كبير في الانتقال "**من الجسم إلى الجسد** "لقد كان ينظر إلى الجسم نظرة اقصائية يعامل بوصفه وعاءاً إذ لم تهتم الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وسقراط للجسم بحسب قراءة أفلاطون لسقراط الذي يقول: "إن قضيتي الوحيدة هي أن أجوب الشوارع لإقناعكم جميعاً شباباً كنتم أم شيوخاً بألا تولعوا بالجسم ولعكم بالنفس سعياً إلى جعلها خيرة ما استطعتم" هذه الفكرة هيمنت في الفكر الوسيط الإسلامي والمسيحي أي ازدراء الجسم والتنفر منه وتعتزل نفس الفيلسوف في ذاتها. ويبدو هنا في هذه الفترة ظهر توجهان تعاملا مع الجسم من قبل الفلسفة الحديثة وسوف يكون لهما تأثير أخلاقي.

الأول: لدى كل من نيتشه وفرويد بأن أعطيا دلالة للجسد : يتنزل الموقف النيتشوي ضمن مشروعه التدميري لأصنام الفلسفة التقليدية واهتماماته بالمسألة الأخلاقية حيث يحاكم نيتشه كل المشروع الثقافي الغربي الذي أعلن الحرب على العواطف والغرائز والمتآمر على الجسد وبالمقابل يحتفل بالوعي احتفالا يصل إلى درجة الإعلاء والتمجيد وعطلت الجسد وبخسته وفاضلت النفس عليه لهذا يقول نيتشه: "إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك ومن له أن يعلم السبب الذي يجعل جسدك إلى خير ما فيك من حكمة"[14] إما فرويد فقد قدم مفهوم الجسد من خلال اللاوعي

(14) نيتشه فريديرك، هكذا تكلم رارد‌شت، ص53.ونظر: سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص16.

إذ كان كل اهتمام علماء النفس قبل ظهور مدرسة التحليل النفسي متجه إلى دراسة الظواهر الشعورية ولم يكن احد منهم يهتم بالبحث عن العمليات العقلية اللاشعورية التي تحرك سلوك الإنسان ولقد كان نتيجة إغفال علماء النفس في الماضي لهذه الناحية الهامة من الحياة النفسية. حيث اعطى هذا الاغفال سبباً كافياً للانتقال من الجسم إلى الجسد.

الثاني: هو التصور الأخلاقي بين المثال العقلي والبعد العملي: حيث نجد هنا تمايزا بين الاثنان فالحفر في الجذر اللغوي يظهر إن ETHIQUE et MORALE فالأولى يونانية الأصل وتعبر عن الأخلاق أما الثانية لاتينية ونعبرُ عنها بالآداب. هنا يوجد تصوران للأخلاق :

الاولى الأخلاق النظرية التي هي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها. ومن الامثله على هذا النوع من الأخلاق يمكن انجده ولو رجعنا إلى كانط وموقفه من الأخلاق فإن موضوع الأخلاق هو المثل الأعلى، لا الواقع، وهو ما يجب إن يكون لا ما هو كائن فلا يجب ان تستند تصوراتنا الأخلاقية إلى ما تمليه علينا التجربة، بل بالعكس ينبغي أن نقيم الأفعال التي تقدمها التجربة على ضوء المثل الأخلاقية، إما مصدر الأخلاق فهو العقل سواء كانت اجتماعية أم ميتافيزيقية. . . والإنسان حسب كانط هو غاية في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي ومع كل هذا تعتبر نظرية كانط انعطافا هامّا جدّا في تاريخ الأخلاق، إذ جعلت من الواجب غاية في ذاته، وليس وسيلة لغاية أسمى منه. وجعلت الإنسان يبدو وكأنه السامي الدائم السموّ الرامي إلى بلوغ مثل أعلى لا يمكن بلوغه.

أما الثانية الأخلاق العملية وهي الايتيقا (أو العلم العملي) فموضوعها سلوك الإنسان العملي.

ومن الامثله على هذه الأخلاق نجده ماثل في تصور جون ستيوارت مل مفاده: حيث يذهب للبحث في أسباب المنفعة مطالباً بدوره بالخير الأعظم لعدد من الناس حيث يميل إلى الاثر العملي للأخلاق فكل عمل

أخلاقي بين الغاية كما قابلها كانط أو المنفعة كما قال بها أما جون ستوارت ميل J. s Mill (1806-873 ق.م)[15] فقد وافق أصحاب المنفعة ونذكر منهم بنتام Bentham (1748-1832م) الذي بين أن مبدأ الأخلاق هو المنفعة التي هي كل لذة أو كل سبب إلى اللذة، على اعتبار أن تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأكبر قدر من الناس، هو أساس الأخلاق وهدفها، وهو مصدر الإلزام فيها، ويذهب أصحاب هذا المذهب أنه يجب أن ننظر فيما ينتجه العمل من أللذائد والآلام لا لأنفسنا فقط بل وللنوع البشري، باجمعه، وينبغي الّأ نقصر نظرنا على اللذات المباشرة الحاضرة، وبل يشمل أيضا اللذات غير المباشرة والبعيدة، ثم نجمع ما ينتجه العمل من آلام ولذات، فإن رجحت لذاته فهو خير وإن رجحت آلامه فهو شر.

وبهذا يكون لدينا تصنيفان الأول منهما : إذا كانت الأخلاق هي علم السلوك ومن ثم بقيام هذا العلم تشكيل لقواعد السلوك، وكان تقسيم البعض للأخلاق إلى نظري معياري وعملي تطبيقي تسمى آداب السلوك اذاً فلايتيقا هي أكثر نظرية وتجريداً من الأخلاق، وهي تفكير في أسس الأخلاق.

أما التصنيف الثاني فيرى أن ما يحصل في المجال الطبي إما إن يكون مبوبا حسب التيار الأول "كما عند كانط" أو حسب التيار الثاني "أي حسب جون ستيورت مل"، أي بين الغائية والنفعية. إلا إن هيمنة البعد النفعي الأداتي الذي يتعامل مع الجسد البشري كأداة بحث أو وسيلة قياس نتيجة بحث، كل هذا كان يرى ضرورة وجود بيوتيقا جديدة، في مقابل تلك النظرة الاداتية ظهرت نظره فلسفية جديدة مفادها : الإنسان بين إن يكون جزءاً من الطبيعة محكومة بمحركاتها وبين شعوره الثقافي العميق بوصفه استثناءاً وهو عينه ما أكده بول ريكور إلى الموازنة بين الإحساس بالانتماء إلى الطبيعة وبين الإحساس بالاستثناء داخلها. ضمن هذه الجدلية يتم تناول موضوع البيوتيقا فهو موضوع يتسم بالحيوية لكونه يربط بين الإنسان والبيئة وجوديا وأخلاقيا، وكذا بسط نظرتنا لما يصطلح عليه اليوم بالفلسفة البيئية

---

(15) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009، ص101-103.

و"أخلاق الأرض". فهذه التفسيرات التي تكون مره مرتهنة إلى البعد الطبيعي وما يتحكم بنا كوننا جزءاً من الطبيعة محكومين بثوابتها ومره أخرى نحن محاكومون بقيم ثقافية سواء كانت دينية أم أخلاقية تعتمد معيارها العقل أو الدين أو قيم البيئية والفرق بينها كبير فهي تأخذ بعدا ثقافيا تطوريا يوازي الحاجات الطبيعية التي يروم إسباغ البعد القيمي عليها. وهذا ما تبين من كون الفكر الإيكولوجي المعاصر يؤثث بعديد من النظريات المتفرقة والمتعارضة أحيانا، والمتكاملة أحياناً أخرى. وعلى الرغم من الاختلافات، فإن أغلب النظريات البيئية المعاصرة تدافع عن تفسير "ثقافي" و"أخلاقي" للأسباب الكامنة وراء التدهور الشامل للمحيط البيئي. لان تلك الرؤية الحداثوية الاداتية قادت إلى إخضاع الطبيعة إلى حاجات الإنسان أو كما تصورها ماركس التي تغير العالم حتى يتوافق مع حاجات الإنسان بدل النظرة القديمة إن يغير الإنسان ما بداخله ويكبت مشاعره حتى يتواءم مع العالم وهذه النظرة التي تقوم على الاستهلاك بوصفه الهدف والغاية في ظل الاداتية واستثمارها منجزات العلم من الإلية إلى النسبيةبأن شكلت رؤية عنيفة ولذة خطاب يحاول إن ينظر إلى الجانب الأخر من المعادلة أي بكون الإنسان جزءاً من الطبيعة وليس استثناءاً وهنا ظهرت أفكار جديدة مهدت إلى أخلاق البيوتيقا الجديدة اتخذت مرجعياتها من الرؤية النقدية الجديدة التي أعلنها الكثير من الفلاسفة المفكرين بالشأن البيئي لأنهم وجدوا إننا على مفترق حاسم في فهمنا التاريخي للطبيعة. فلكي نجتاز عصر أزمتنا البيئية الحالية، ينبغي أن نهجر التصورات المفتقِرة عن الطبيعة التي أورثنا إياها التراث الغربي، وننتقل إلى صياغة أغنى، وأكثر إرواءً من الوجهة الروحية، للعالَم الطبيعي ولمكانتنا فيه. لقد حاول هايدِغر فهم الفكر الحديث من خلال فهم التحول الذي طرأ على فهم الإنسان الحديث للطبيعة. إن هذا التصور الجديد للطبيعة هو الذي جعل هذا العلم يهتم بشكل أساسي بالوقائع ويعتمد التجريب والقياس[16] فهو هنا ولا ريب كان سيوافق على هذا

(16) مقدمة المترجم، مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2012، ص27.

المشروع العام. فهو يقول، من جهة، بأن الاجتياح الحديث للطبيعة هو نتيجة لسيطرة الفهم "التكنولوجي" الحديث يقوم على فهم حكيم "غير تكنولوجي" للعالَم كما وصفه هايدِغر المنقول عنه وله : "نجد في العالَم الحديث أن الأشياء، بمقدار ما تكشف عن ذاتها كأشياء بالمطلق، تكشف عن ذاتها "تكنولوجيًا" : أي تكشف عن ذاتها باعتبارها موارد للأغراض البشرية، أو بتعبير هايدِغر، كـ"رصيد دائم" standing-reserve. . . ويتفجَّع هايدِغر على كون الأشياء، في قلب هذا المذهب ألأداتي الكاسح، تكشف عن ذاتها، على نحو متزايد، ليس كأشياء جديرة بالانتباه في حدٍّ ذاتها، بل فقط، وإلى حدٍّ بعيد، كمزوَّد بالوسائل من أجل هدف ما"[17].

ثانياً: البيوتيقا والفلسفة والتحولات المعاصرة:

وقد شهد عصر ما بعد الحداثة ثورة في التقنيات والنظريات العلمية وإعادة النظر في الكثير من الأساليب والمناهج خاصة بعد الحرب العالمية الثانية بعد هجرة الكثير من الفنانين إلى أمريكا كونها غير شديدة التمسك بذاتها وتقاليدها الخاصة بها مما مهد إلى قطع الصلة مع الماضي وبداية إرهاصات وثقافة ما بعد الحداثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي في نقطة الوعي، وعدم مقدرتها على مساندة الواقع بشروطه الجديدة اقتصادياً وسياسيا، وكانت البداية تتبنى مبادئ تقوم أساسا على هدم القيم وتبلور الخطاب الرافض للكلي وتكريس النسبي واليومي مقابل الحتمي والتاريخي.

إن التحول الحاسم الذي حدث في تاريخ البشرية من خلال ظهور العصر العلمي والتقني، والذي بلغ ذروته الآن. اذ يرتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة على مشارف القرن الخامس عشر، وهو الانفصال الذي تميز في أوربا اقتصادياً ببداية نشوء الاقتصاد الرأسمالي، واجتماعياً بنشأة البرجوازية ونشوء المدن الكبرى، وبتبلور مكانة ووعي الفرد بذاته، وسياسياً بإنتقال

---

(17) جمال بامي، الفلسفة والبيئة وأخلاق الأرض
http://www.alihyaa.ma/Revue.aspx?C = 5575&N = 5556.

المشروعية السياسية من المشروعية الدينية إلى المشروعية المؤسساتية، وفلسفياً ببلورة العقلنة والنزعة الإنسانية[18].

1 - يورغن هابرماس:

تمتد هذه الرؤية النقدية للعقل الغربي إلى مدرسة فرانكفورت التي انتقدت -خصوصا مع هوركهايمر وادورنو- التعامل مع العقل كأداة[19] وهو ما أشار إليه هابرماس الذي وصف العقل بالاداتي بوصفه دليلا على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي ارساها المجتمع الحديث[20] بالمقابل كانت دعوة هابرماس تحاول تجاوز ذلك عبر تبني "الأخلاقية التواصلية" عوض الأخلاقية الأداتية. إن قضية التوازن بين الانتماء إلى الطبيعة والاستثناء فيها تم التطرق إليها فلسفيامن قبل هايدغر عندما قابل بين مفهوم العقلانية العميق مع أصل العقلانية الأداتية أو العقل الأداتي، لكن هايدغر انشغل بـ"معرفة أين يُفرض الفصل المثالي بين الذاتية والطبيعة وأين وكيف يتم تجاوزه. فكان طرح الأخلاق التواصلية من قبل هابرماس عن طريق الفعل التواصلي تحريرا لعلم الاجتماع من الأطروحات التقليدية القائمة على الوعي، كما تكمن أهمية فلسفته في التواصل النقدي، في نقده الديمقراطية التمثيلية، وفي محاولته تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيّؤ والاغتراب.. لأن الفعل التواصلي يستلزم برأيه المحاججة والمناقشة النقدية، إلى جانب الحق في الرفض أو القبول. انطلاقا من تلك الأخلاق ظهرت مواقف هابرماس من موضوع البيوتيقاو يبدو ان لديه خشية كامنة في الحذر من الخلط بين الطبيعي فينا والمعالج إلى خلق التشويش في فكرنا البيوتيقي عن أنفسنا. وهابرماس هنا يشير في مقدمة كتابه "مستقبل الطبيعة

---

(18) سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص124.

(19) انظر: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1995، ص 482.

(20) انظر: هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، ترجمة: الياس حاجوج، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1999، ص88.

البشرية نحو نسالة "[21] ليبرالية ربما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته، يطرح ذلك خلفية تناقض مع سؤال متأخر، وهو سؤال يطرح لدى الجدل الذي تثيره التقنية الوراثية : هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ نفسه تجاه المسائلة المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني أم الجنس البشري ؟[22]. لكن هابرماس يناقش الأمر من زاوية فلسفية أخلاقية وليس من زاوية دينية فيقول :وقد دافعت عن فكرة ترى أن على الفكر ما بعد الميتافيزيقي إن يفرض تحفظا حين يقوم بأتخاذ مواقف لها سمة الالتزام تجاه مسائل جوهرية تتعلق (بالحياة الصالحة)فهو ينظر إلى التدخل في تعديل الجيني وبين الحرية لدى الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله دون اخذ حريته بنظر الاعتبار "إذ لا قِبَل للإنسان بأن يتحمّل أن تكون حياته ومستقبله محددين جينيّا، مع ما نعلم من مدلول ذلك بالنسبة إلى حرّيته، حيث لا يمكن للفرد أن يظلّ مؤمنا بحرّ يته إذا كان مستقبله ومآل أفعاله معلومَيْن له من قبلُ". وبهذا هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بالواسطة التقنية وعلم البايلوجيا، يعد أمراً مرفوضا لأسباب أخلاقية وإنسانية وقانونية[23] وقد نظر إليها من زاوية حرية الفرد بوصفها حقا أصيلا للإنسان رغم انه يشيد بالقيمة العلمية المدهشة التي حققها علم الوراثة، على عظمة الفتح الذي أتاحه للإنسانيّة ابستيمولوجيًا، يمكن أن يُستخدم لغايات لا أخلاقية أصلا، من جنس التّعقيم القسري، أو التّصفية الجماعية أو التّنقية النسلية، ذلك أنّ رسم خارطة الجين البشري لابدّ أن يصاحبها إطار بيوتيقي يحدد ملامحها الأخلاقية. إلا إن وجهة نظرة هابرماس في مجال البيوتيقا

(21) النسالة "Eugenisme" تعبير وجد عام 1883، وقد نحته فرنسيس غالتون ليشير من خلاله الى "العلم" الذي يعتمد لتعديل الصفات الوراثية عند الناس. العلم التطبيقي هذا، يهدف الى دفع العناصر الاكثر موهبة في المجتمع (من خلال قياس الذكاء)، وذلك من أجل تعزيز اعادة توليدهم والى تحديد العناصر الغبية من أجل الحد من تناسلهم.انظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، ابو ظبي، 2009، ص1050.

(22) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية،ترجمة: جورج، كتورة، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، 2010، ص7.

(23) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص260.

يمكن أن نتلمسها في تناول إشكالية التداخل بين التقنية والبايولوجيا التي تفضي إلى ظهور "البيوتقنية" أي الطريق الموصل في نهاية المطاف إلى إشكالية البيوتيقا ويبدو إن موقف هابرماس مازال يدور في الإرث النقدي عبر التحذير من هيمنة الدولة الليبرالية على تحديد النسل والتلاعب به وهذا جزء من المتن العقائدي لليبرالية التي تعمل على تكافؤ الفرص من اجل "تكيف حياتهم بشكل مستقل"[24] إلا انه في إرجاء الأمر مفتوح مع تأكيده على الحرية الفردية فهو ينتمي إلى وعي ليبرالي ينظر : إلى الأشياء من زاوية إلى حد ما، زاوية أن ميكانيزمات السوق تتأسس وفق المبادئ التي تحدد العناصر الأساسية للقانون المدني (كالتعاقد والملكية)، وهذا التأسيس المشرعن موجه لكي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم وفق الأنموذج بما أنهم، في الواقع لديهم حرية في ممارسة أفعالهم وفق التفاهمات التي يصلون إليها، وهم فوق هذا وذاك يخططون ويفكرون وفق معايير الربح والخسارة[25].

وهناك رد على قول هابرماس من قبل **(الفيلسوفه آن فاثو- لارفو)** فهي تقول انه : يعتقد أنّ التّحوير الجينيّ لكائن بشريّ لم يولد بعد هو بمثابة التّأثير في مسار حياة بأكملها بما لا يترك لهذا الكائن البشريّ أيّ مجال للاختيار. وسيصبح دمية تحرّكها أيادي من صنعوه. وهو ما يعتبره هبرماس نوعا من العبوديّة. من وجهة نظري، إنّ هذا التّحليل وان كان موثّقا إلّا أنّه يشهد على إنكار للوضعيات الحقيقيّة. في كلّ العصور، وكان من الممكن الشّكّ في أنّ الكهول يريدون إنجاب الأطفال لدوافع سيّئة، كبيعهم عبيدا أو استخدامهم في الحقول أو لمواصلة مهنة أبيهم الخ.. اليوم يتمتّع الأطفال بـ"حقوق" تضبطها نصوص دوليّة ووطنيّة، وهذا تقدّم. لست متأكّدة من أنّه ينبغي التّنصيص في هذه النّصوص على أنّ إنجاب طفل بالاستنساخ هو اعتداء على حقوقه الأساسيّة، ولا أيضاً من أنّ علاجا جينيّا كذلك الّذي

---

(24) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص34.

(25) يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت2010، ، ص47.

يعطى "للأطفال الفقاقيع enfants-bulles" هو انتهاك لحقوقهم الأساسيّة (على الرّغم من وجود تحكّم في المورّثة الأساسيّة :الجينوم.) وعلى افتراض أنّنا سنصبح غدا قادرين، بعد تّشخيص ما قبل الولادة أو ما قبل الزّرع، على التّدخّل لإصلاح تشوّه خِلْقيّ أو لإضافة عنصر وراثيّ وتقرير الحياة للطّفل (وهذا حتّى الآن بمثابة الخيال العلميّ، إذ لا نعرف اليوم أيّ شيء عمّا سينجرّ عن ذلك)، فهذا الأخير سيولد بمعطى آخر، وسيكون على حرّيّة هذا الطّفل أن تتشكّل على هذا الأساس. وهل سيكون الطّفل أقلّ حرّيّة إذا منحناه من خلال عمليّة جينيّة (ما زالت خياليّة حتّى اليوم) عنصراً وراثيّاً يقاوم السّيد؟ لا أظنّ ذلك. يتمثّل التّدخّل المكثّف في جينوم فرد ما سيولد. في أن ينقل إليه أبواه جيناتهما. انّه لا يملك حلّا آخر، وعليه أن يتعايش مع هذا مثلما عليه أن يتعايش مع محيطه الاجتماعيّ والتّربويّ والثّقافيّ وكلّ ما هو موجود وعلى أساسه تتأسّس الحرّيّة. أمّا فيما يخصّ الفكرة القائلة بأنّه من الممكن برمجة سلوك كائن بشريّ عن طريق عمليّة جينيّة فهي فكرة جدّا ساذجة، لأنّ الشّروط الاجتماعيّة والتّربويّة والدّينيّة الخ أكثر حتميّة من ذلك بكثير[26].

2 - ثمة مجموعه من العلماء والباحثين في مجال البيوتيقا الجديدة منهم:

أ - هانس جوناس Hans Jonas[27]، وهو واحد من ابرز الداعاة إلى الموازنة بين حاجات الإنسان والبيئة لهذا يعد فيلسوف الفكر البيئي الألماني وتلميذ هايدغر الذي قام بزعزعة القيم الديمقراطية باقتراحه "حلولا سلطوية" تحد من الحريات الفردية حينما تشكل هذه الأخيرة خطرا على استمرار البشرية، إنه فيلسوف مزعج لكنه شديد الواقعية. فهذه الدعوة تدخل في خيار

(26) الفيلسوفة آن فاڤو- لارڤو، في حوارها: مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم) المصدر السابق.

(27) من اشهر اعماله المسؤولية مبدأ (الألمانية داس Prinzip Verantwortung) هو العمل الأكثر شهرة.الموسوعة الحرة وانظر: JONAS, Hans, Le principe responsabilité, une éthique pour la société technologique, trad.fr. par J. Greisch, Paris,Flammarion, 1990, pp. 15-16.

البعد الاستثنائي الذي يدعيه الإنسان على الطبيعة التي كانت جزءاً من القراءة الحداثوية وفهمها اليبرالي وخطابها الاداتي الذي خلق المحن ومن هنا جاء مشروعه محاولا ان يقدم فيه علاجاً وهو جزء من عملية مراجعة ونقد كبيرة لقيم الحداثة، ولهذا الفيلسوف قراءة مهمة في هذا المجال أي البيوتيقا.

تشير سمية بيدوح في بحثها "هانس جوناس والمشكلة الايكولوجي أو الايكولوجيا الجوناسية" عرف المسار الفلسفي لديه تطورا مكن من اكتشاف ثلاث مراحل هي : الغنوصية، والأسئلة الانطولوجية والبيولوجية، ومشاكل الاتيقية، إلا انه مدين للاهوتي رودولف بيلتمان ومارتن هايدغر الذي تأثر به في البداية من خلال فلسفته لكن جوناس ابتعد تدريجيا عن فكر أستاذه للوصول إلى الوضع النقدي[28]. وتذكر له نصا مركزيا : "نحن نحتقر المجتمعات سيئة النظام" للعالم الثالث التي لا تحترم حقوق الإنسان ولكن نحن نلتزم دون الاعتراف (وغالبا دون وعي) بالـ "جريمة المؤجلة" على نطاق كوكبي. العقلانية نفسها التي نلتحفها ونحتفل بها ستضمحل (وفقا لمعيار كانط) طريقتنا في الحياة ليس كونية ... هذا النمط اللاعقلي محكوم عليه بالتدمير الذاتي، واذا لم نتمكن من ايقاف سباقنا نحو الهوة فإن الاجيال القادمة ستكرهنا حتما لاننا قمنا بتدمير المحيط الحيوي"[29].

ومعلوم أن بول ريكور (1913-2005) من الفلاسفة الذين رأوا في الفلسفة البيئية لـ"هانس جوناس" مكسبا قيمياً كبيراً، وحاول من خلال المقالات العديدة التي خص بها هذا الفيلسوف الألماني المثير للجدل إبراز مقاصدها الفلسفية والعملية وتداعياتها على مستوى إدراك الأبعاد الكونية والإنسانية آنيا ومستقبليا. لذلك نجد ريكور يقول بأن "الإحساس العميق بالانتماء إلى المنظومة الكونية لا يتعارض مع التفكير في إعلان حقوق

---

(28) سمية بيدوح،هانس جوناس والمشكلة الايكولوجي أو الايكولوجيا الجوناسية،ضمن كتاب مدرسة فرانكفورت النقدية، مجموعة مؤلفين، تحرير وإشراف علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، ابن النديم للنشر والتوزيع،ط1، بيروت2012، ، ص366.

(29) نفس المرجع، ص372.

البشرية في المستقبل"، وهذا هو رهان هانس جوناس الذي يعتقد أن مستقبل البشرية ليس مضمونا بطبيعته، ولا ينبغي أن يكون فقط مرغوبا فيه، بل مفضلا ومقيما بمعنى: "عش بالطريقة التي تتيح بها أن تستمر البشرية بعدك"، ولكي تستمر البشرية بعدناو يضيف بول ريكور -معلقا على جوناس- لابد أن تستمر الطبيعة بعدنا، وبهذا المعنى فإن الحفاظ على الطبيعة يتأطر فلسفيا ضمن مشروع إنساني. ومقتضى ذلك حسب بول ريكور هو ضرورة القيام بنقد العقل الأداتي انطلاقا من الأخلاق التواصلية thique de la communication المنبثقة فلسفيا عن "أخلاقية الانتماء" بحيث ينبغي الحرص على أوج هذا التوازن الهش بطبيعته بين "الكون داخل الطبيعة وفي الوقت نفسه استثناءا لها". كتب بول ريكور مقالا حول هانس جوناس في مجلة Le messager europen[30] انطلق فيها من أطروحة جوناس حول الفلسفة البيولوجية باعتبارها المفتاح الرئيس لفكرته. لقد أبرز ريكور في هذه المقالة له : أن جوناس لما كتب سيرته الذاتية أبرز كيف أن تعاقب مراحل حياته الثلاث كان مترابطا وذا معنى بحيث بدأ حياته العلمية بتحضير أطروحة حول "الغنوصية" la Gnose بحيث رأى فيها رفض العالم وتحقير الجسد واندحارا إلى ما يسميه نيتشه "العوالم الخلفية" arrires monde. في مرحلة حياته الثانية طرح جوناس سؤالا إشكاليا عن معنى تجذر الإنسان في الكون. ويرى ريكور أن هذه المرحلة الفكرية من حياة جوناس هي مرحلة "فلسفات الحياة" التي كان ينظر إليها قدحيا باعتبارها فلسفات رومانسية!! حيث كان من أبرز منتقدي "فلسفات الحياة" هوسرل وهايدغر على الخصوص انطلاقا من غلبة "الشاعرية والرومانسية" عليها، لكن جوناس انفرد في "فلسفته للحياة" باعتبارها فلسفة "بيولوجيا الحياة" وهو ما لا علاقة له بـ"فلسفة الحياة الرومانسية"؛ وبهذا جوناس يعتقد أنه من أجل بناء "فلسفة للحياة" لابد من الانطلاق مما يشتغل عليه البيولوجيون وليس من مجرد الشعور القوي والحميمي بالحياة. يتعلق الأمر هنا بفلسفة شعورية مرتكزة على

---

(30) جمال بامي، الفلسفة والبيئة وأخلاق الأرض، المرجع السابق، وانظر بواسطته:.
P. Ricœur, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas", in Le Messager européen, n°5, 199.

المعرفة البيولوجية وليست مستقلة عنها، وهنا يرى ريكور نقطة قوة فكر جوناس .

أما جوناس المرحلة الثالثة: فهو جوناس المسؤولية في وقت أضحت فيه "مقاولات السيطرة على الطبيعة" تنحو منحى التدمير الذاتي وإفناء الطبيعة. . . من هنا يصر جونس على أنه يجب أن تتساوق مسؤولية الإنسان مع تقدمه التكنولوجي، إذ يقول: "إن مسؤولية الإنسان يجب أن تسير بذات خطى قدرته" ومن هنا نستنتجهنا ركيزتين من ركائز المسؤولية الإنسانية، فهناك أولاً الجانب الانطولوجي المتمثل بضرورة تناول الطعام لضمان البقاء على قيد الحياة، وهناك ثانياً الجانب الظرفيّ المتعلق بأهمية تنظيم العمل ونشاط الإنسان من أجل استغلال ما تقدمه الطبيعة من ممكنات استغلالاً سليماً متزناً[31]. وليس بديهيا أن تستمر البشرية في البقاء، نستطيع ذلك فقط بإرادة عازمة. من هنا تصبح المسئولية موضوعا لـ"الأخلاقية" thique. يتضح إذن من خلال تتبع مسيرة جوناس الفكرية أن مشروع البقاء فوق الأرض هو مشروع أخلاقي؛ لأنه يستتبع تلقائيا تقييما للحياة في ذاتها[32]. إذن هذه العلاقة الجدليّة بين الطبيعة والإنسان (حتمية الوسط الجغرافي وحرية الإرادة ومسؤوليتها) هي من أنتجت وتنتج الحضارات الإنسانية عبر العصور، وذلك من خلال ما يتمتع به هذا الكائن من قدرات خلاقة وما توفره الطبيعة

---

(31) 1: ماهر اختيار، التوازن البيئي من الضرورة الجغرافيّة إلى مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة، موقع الحوار المتمدن، العدد 3433، في 21/ 7/ 2011؛ وانظر المصدر:.
Hans Jonas, Pour une éthique du futur, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, éd. Rivages poche, Paris, 1998, p. 70-.

(32) نفس المرجع. وفي نفس المصدر هناك اشاره الى حوار مع مجلة "Ethique et Economique" تستنتج الفيلسوف الفرنسية كاترين لارير إلى أنها تميل إلى "أخلاقيات المسئولية" مع اختلاف في أطروحة هانس جوناس وهو أن هذا الأخير يعتقد أن قوتنا هي مقياس مسئوليتنا، بينما ترى كاترين لارير أن حدود قوتنا إن لم نقل عدم قدرتنا هي المحدد الفعلي لمسؤوليتنا. إن السؤال المركزي هو معرفة تجاه من نحن مسؤولون؟ لكن عكس ما استخلص عادة من أفكار جوناس، فإن هذا الأخير لا يقصر مسئولية الإنسان تجاه الأجيال المقبلة فحسب، بل يعتبر الإنسان مسئولا تجاه الطبيعة والكون؛ من هنا فكرة العلاقة غير المتوازية dissymétrique بين البشر والأرض.

بدورها من سياقات ممكنة لتحقيق طموحه في العيش الكريم، وفي استمرار نسله بشكل متزن. إن الرغبة بالحفاظ على ما أبدعه الإنسان عبر التاريخ تضطره لتحّمل مسؤولية احترام هذه العلاقة والسعي لمراعاة شروط بيئية متزنة لمرحلة مستقبلية ليست ملكاً لحاضره.

اكتسب هانس جوناس شهرته بوصفه صاحب كتاب (Le Principe responsabilite) الذي صدر عام 1979 وقد حمل عنوانا فرعيا يشير بوضوح إلى رهان ينطلق هانس جوناس من مسلمة : تطور العلوم الإنسانية والتقنيات كما هو، يشكل تهديدا ويجعل طبيعة الإنسان بالذات موضع الخطر. لا يستطيع علم الأخلاق الحديث أن يقوم بالإجابة عن هذا الرهان. فالأخلاق تتركز على العلاقات بين الناس، في حين يتوجب علينا فيه الآن أن نفكر في التزاماتنا تجاه الطبيعة، كما أن هذه الأخلاق ترقب الحاضر في وقت علينا فيه التفكر في مسؤوليتنا تجاه المستقبل، إن تأثيرات التقنية الكبيرة لا تشمل جيلنا وحسب، بل لها فيها تأثير يستمر على المدى طويل. لاجل ذلك يقترح هانس جوناس ما يعرف بـ"كشف الخوف" يجب نشر خوف لا مصلحي، لا يعتبر هروبا من المسؤولية، بل هو خوف يترقب أخطار التقنية. ستعرف هذه الفكرة عن التقنية وعن المحيط نجاحا كبيرا وسيكون لها تأثيرها القوى على التيارات التي تعنى بالمحيط وبالبيئة[33].

إما في مجال البيوتيقا قبوله التدخلات المعالجة للمرض والرافضة لكل أنواع التدخلات التي من شأنها أن تعمق الأبحاث وتتعدى القيم ويتضح موقفه من خلال التجارب الجينية فهو يحافظ على نفس الموقف فلا ينصح الاشخاص حاملي الأمراض الوراثية الإنجاب ولا يقبل فكرة الإجهاض؛ إلا في حالة الفحص الجيني ويقدم الأولوية لفائدة الطفل أما عن تحسين النسل الايجابي تقنية واستنساخاً فهما ممنوعان لأنهما يضعان مباشرة ماهية الإنسان - الصورة في التساؤل وجوناس من خلال أعماله يظهر الجسد البشري وكأنه الدرجة الأكثر ارتفاعاً من التعقيد الأنطولوجي[34]. ويبدو إن هذه المعالجة

(33) جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ص322.

(34) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص106-107.

التي جاءت ضمن البيوتيقا الجديدة كانت تتسم بالشمولية من خلال ربطها بين أخلاقيات البيئة من جهة -كما مر بنا أعلاه - ومن خلال أغناء وتطور أحد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الفكر البيوتيقي وهو مفهوم المسؤولية من جهة ثانية بالإضافة إلى تنبيهه إلى منظور الأبحاث الطبية / البيولوجية بشكل خاص والأبحاث والتجارب العلمية بشكل عام، ليس على حاضر الإنسانية فحسب بل وعلى مستقبلها أيضاً.

ب - وقد جاءت أفكار **كالاهان** Callahan Daniel(35) هي الأخرى تصب في الخطاب البيوتيقي وتعد علامة مهمة في تطور الأخلاق البيوتيقية في جدلها بين الخطابين الديني والأخلاقي فجاءت معالجته تقوم على إضفاء الطابع العلماني على البيوتيقا وفصلها بالتالي عن الأخلاق والطبيعة الكلاسيكية التي كانت غارقة في اللاهوت المسيحي. فكالاهان هو الذي أسس مركز "هاستينغز" الذي اهتم بنشر الفكر البيوتيقي والتعريف به، وكان من أهم انجازاته تأسيس المجلة الناطقة باسم البيوتيقا والمشاركة في تأليف موسوعة بيوتيقا. وهو مؤلف أو محرر 41 من الكتب، اهتم بأثر التكنولوجيا الطبية وتدمير نظام الرعاية الصحية وعلى مر السنين قد غطت أبحاثه والكتابة مجموعة واسعة من القضايا، من البداية حتى نهاية الحياة. في السنوات الأخيرة، ركز اهتمامه على الأخلاق والسياسة الصحية.

ج - فيليب زاريفيان: وهنا تأتي إضافة جديدة معززة لما سبق إذ يبدو جليا إن البيوتيقا الجديدة أكثر سعة وعمقاً في كتابات هؤلاء الفلاسفة وهم يعيدون تقيم البيوتيقا القديمة وهذا يظهر لدى "فيليب زاريفيان" فهو يقيم

---

(35) دانيال كالاهان هو باحث كبير والرئيس الفخري للمركز هاستينغز، بحث أخلاقيات علم الأحياء المؤسسة التي تم تأسيسه معويلارد Gaylin في عام 1969.خدم كرئيس كالاهان المركز منذ نشأته إلى 1 سبتمبر، 1996.وحاليا هو أحد مديربييلبرنامج-هاستينغز في الأخلاق والسياسة الصحية.الدكتور كالاهان هو عضو منتخب فيمعهد الطب،الأكاديمية الوطنية للعلوم، وهو عضو سابق في اللجنة الاستشارية المدير، ومركز السيطرة على الأمراض والوقاية منها، ومن وثائق مجلس الشورى، مكتب المسؤولية العلمية، وزارة الصحة و الخدمات الإنسانية.وقال انه حصل على جائزة الحرية والمسؤولية العلمية للجمعية الأميركية لتقدم العلومفي عام 1996 الموسوعة الحرة.

تمييزا بين الأخلاق morale و"الإتيقا" thique معتمدا بالأساس على ما طرحه الفيلسوف بول ريكور. ويخلص زاريفيان إلى أن "الإتيقا" thique أرقى واسبق من احترام "الأخلاق" morale، ذلك أن "الأخلاق" ذات طابع "مصطنع"؛ لأنها بناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير والخارج. بيد أن الطبيعة -حسب زاريفيان- لا تحتل أي مكان في تعريف "الأخلاق" morale. إن الأخلاق تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخليا من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه "الإتيقا" thique باعتبارها التزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقد عليه المجتمع. وفي هذا المستوى يندرج" الأمر الكانطي" الذي يبقى مع ذلك أقرب إلى مجال "الأخلاق" أكثر منه إلى مجال" الإتيقا". ويخلص فيليب زاريفيان إلى أن فلسفة الأخلاق تروم في نهاية المطاف تحقيق النظام والأمن بينما الإتيقا هي مجموع "مبادئ الحياة"، وبخلاف "الأخلاق" morale، فإن "الإتيقا" thique تحمل بداخلها تصورا لعلاقة الإنسان بالطبيعة ابتداءً من العلاقة بالجسد الذي هو جزء من الطبيعة. ويفترض في "الإتيقا" حسب فيليب زاريفيان أن تتمثل الحياة والعيش كمفهوم "فيزيائي" لا كمفهوم اجتماعي..

وعلى الرغم من فردانية المنطلق الإتيقي، فإن للإتيقا قدرات كونية عكس الأخلاق الاجتماعية morale التي ليست كذلك على الرغم من وجود اعتقاد خاطئ بكونية مبادئها. وخلاصة القول أن الإتيقا تتبنى بالأساس بشكل فردي وليس بشكل اجتماعي، وإذا كان طريق الإتيقا فردي، فإن المحتوى الإتيقي ليس كذلك.. والإنسان بالمفهوم الإتيقي يتفاعل مع "ديناميكية الأنساق البيئية" التي ينتج عنها "تغيرات كيفية" يعتبر الإنسان جزءا منها. وهنا يتقاطع زاريفيان مع مفهوم **كاترين لارير** Catherine Larre للديناميكية البيئية ونقدها لمفهوم "ثبات الأنساق البيئية لإن الإتيقا حسب زاريفيان هي دائما سيرورة وتحولات كيفية وتعبيرات وجودية وليست" حالة للاستلهام"..
إن للإطيقا طابع الشمول والكونية؛ لأنها تتجه إلى الإنسان في المقام الأول وليس إلى المجتمع. وعلى الرغم من البعد الإنساني للإتيقا، فلا يمكن أن

تمارس في المطلق، بل يتعلق الأمر بنمو وتطور إتيقي ولا يمكن بأي حال الحديث عن مآل نهائي. من جهة أخرى، فإن المجتمع يمكن أن يلعب دور "الوسيط" الداعم أو المعرقل لمقاصدها لكنه لا يحدد منطقها الداخلي. ولأن الإتيقا تقع بين القيم valeurs والمعتقدات convictions، فهي ليست "مجالا للاحترام"، بل مجالا للجهد والبحث.. وفي انتقاد لاذع لأطروحة ماكس فيبير التي بسطها في كتابه الشهير "البروتستانتية والأخلاق الرأسمالية" ويخلص فيليب زاريفيان إلى أن فيبر وهو يحاول التمايز عن الأطروحة الماركسية أهمل "المعطيات الفيزيائية" الدالة على علاقة الإنسان بالطبيعة والمحيط البيئي وتداعياتها على "ظروف الإنتاج" فنتج عن ذلك إنها تختلف في مقاصدها فالأخلاق أمر يفترض وجود مجموع الذوات الأخلاقية إما الاتيقا فهي أمر يتوجه إلى الفرد. ومن هنا التفكير الاتيقي اليوم عبارة عن حضور مكثف للراهن وصعوبته المتعلق بالاختيارات العملية والحياتية المرتبطة بالممارسات الفردية والمهنية وذلك لغاية البحث عن حلول معيارية وهذا الاهتمام يتضح جليا في الحضور المكثف للاتيقات التي تعبر عن الاهتمام بالقضايا الجماعية والفردية ونخص بالذكر الدراسات المتعلقة بالاتيقا الطبية على نحو يواكب التحولات الحاصلة في التقدم العلمي والتقني البيوتيقا باعتبارها تفكيراً ديناميكياً إشكالياً انعكاسيا، يسائل الماقبليّات الأخلاقية، وباعتبارها مبادئ تنفتح على إمكانيّات التّأويل الذّاتيّ الفرديّ، والأخلاق باعتبارها منظومات دوغمائيّات قائمة على الثّوابت، ومفروضة على الأفراد، دون إمكانيّة الترجمة الذاتيّة الفريدة. لكن نجد إن زاريفيان يطرح مفهوما شاملا للطبيعة من منظور كوني كوسمولوجي ويعتبر المسؤولية تجاه الكون تخص مستقبل الإنسان بالدرجة الأولى مادامت ظروف التأقلم محدودة على كل حال رغم "القدرات الخلاقة للإنسان"، وكل تأثير سلبي على "الأرض" سيضر بالدرجة الأولى الوجود الإنساني، أما "المنظومة الكونية"، فتستمر في مسارها الكيفي بعد "تأقلمها" مع التغيرات "الطفيفة بالمعنى الكوني" التي تسبب فيها الإنسان.. ويطرح فيليب زاريفيان سؤالا حول موقع فلسفة جوناس الأخلاقية بين "الأخلاق" و"الإتيقا" فاتحا الباب لسجال فكري لم يحسم بعد.

د - **فرانسوا داجونياي**[36] وهو مهموم بالقضايا المعاصرة لهذا يرى إن الفلسفة تنقسم قسمين: فلسفة عالمة مرتبطة بمؤلّف ما ومبحرة فيه وهي عندي شبه ميّتة، وفلسفة تريد أن تأخذ بعين الاعتبار كلّ ما يجري في عالمنا الحاليّ. فيقول: "فما يهمّني أنا هو القضايا الرّاهنة. فالثّورات الّتي تطال علم الحياة والقانون والفنّ والإنتاج هي من الأهمّيّة بحيث يجب على الفيلسوف أن يستكشفها وأن يفكّر فيها وإلّا فعليه أن يستقيل". لا يعتقد ف. داجونياي أنّ بوسع التّفكير الفلسفيّ أن يهمل التّفكير الأخلاقيّ والسّياسيّ. وباعتباره فيلسوفا ملتزما، فهو متمسّك بمكانة الدّولة الّتي هي فقط بإمكانها أن تحمي المصلحة العامّة والمدينة من جميع الانحرافات. وهو يرى أنّها ستخلّ بواجبها إذا لم تضع حدّا للتّفاوت الّذي لا يطاق. يدافع فرانسوا داجونياي عن بيوتيقا متحرّرة من الأحكام المسبقة التّكنوفوبيّة. من الصّعب المسك بأعمال فرانسوا داجونياي متعدّدة الأشكال وغير المألوفة، والّتي تتّخذ من البيولوجيا والجغرافيا والكيمياء والحقوق والدّولة والفنّ والأخلاق - في آنٍ - موضوعا لها. قد يقول البعض إنّ هذا غير جدّيّ. لكنّ ف. داجونياي على العكس من ذلك يطالب بالحقّ في معانقة الواقع، كلّ الواقع: "أنا لا أرى الفيلسوف مثل منجميّ يجب عليه الحفر في الأرض، بل مثل مسافر ينشغل بالمشهد الطّبيعيّ في كلّيته» (أخلاق جديدة). بمعنى توسيع الآفاق عوضا عن التّنقيب. ويشهد عمله على فضوله النّهم وعلى إعجابه المفرط -المتجدّد دوما- بالواقع في كلّ أشكاله".

على النقيض التقليد الفلسفيّ العنيد منذ أفلاطون الذي يعظّم ما هو روحيّ، يبدي ف. داجونياي اهتماما خاصّا بما هو مادّيّ: بالأشياء والموادّ والمباني والأجساد. . . وهو يعرّف نفسه بأنّه "عالم موادّ" ليتجنّب عبارة "مادّيّ" الّتي يعتبرها اختزاليّة ودوغمائيّة جدّا. عمليّا، حسب رأيه، لا بدّ من تجاوز ثنائيّة الرّوح والمادّة: "أنا توحيديّ بما أنّي أقول إنّ الرّوح هي في

(36) فيلسوف وطبيب فرنسي متخصص بالبيوتيقا كان تلميذ وصديق بمؤرّخ العلوم جورج كونغيلام، وقد، كان لقاءة به حاسما. فبدفع منه باشر بعد نيله شهادة التّبريز في الفلسفة دراسات طويلة في الطّبّ وطبّ الأمراض العصبيّة، دون أن يتوقّف رغم ذلك عن التّدريس.

الأشياء وانّ الأشياء تعبّر عن الرّوح". يكفي النّظر في البنى الذّرّيّة لرؤية الغنى المدهش للواقع وتعقيده. بطبيعة الحال، يثير هذا الموقف الكثير من الجدل: "العدوّ عندي هو الذّاتيّة. لا يجب الاستكانة إلى الوعي، إلى الأنا". كما يؤكّد بشدّة. ولأنّه محرّض بطيبة خاطر، يتمرّد ف. داجونياي على فلسفة محافظة وجلة في حالة ارتباك دائمة إزاء التّطوّرات والمنتجات الجديدة. فلا بدّ من "تغيير الحياة وليس الانصياع لها" (التّحكّم في الحيّ). ولهذا هو يرحّب بمآثر التّقنية البيولوجيّة، وبنجاعة الزّراعة الإنتاجيّة وبالمعجزات الّتي حقّقتها مختلف تقنيات الإنجاب المتحكّم فيه طبّيًا. . . ولا تفزعه عمليّات التّدخّل في الجسد الحيّ: "ليست الحياة هي ما يجب احترامه كما هو، بل منطقها الغامض، وبحثها عن الأقصى وعن الأهمّ. أحيانا يفشل في تحقيق ذلك، لذا علينا أن نصلحه، أن ننمّيه، كما سيتوجّب علينا تجاوز البيولوجيّ و"التّحكّم فيه" (التّحكّم في الحيّ). إنّه بلا شكّ شخص مزعج وناشز في المشهد الفلسفيّ.

يتحمّس ف. داجونياي للأخلاق، خصوصا في القضايا الّتي ما ينفكّ يطرحهاحول تقدّم البيولوجيا والطّبّ. ولكنّ الأخلاق لا تمثّل عنده موضوعا سماويّالأنه يحدّد ببساطة مبادئ كونيّة كبرى. من المؤكّد أنّ عليها إن تضع مبادئ. ولكن ليس لأنّها تهتمّ بـ "ما يجب أن يكون" وانما يكون بإمكانها أن تعترض على "ما هو كائن": "لا توجد الأخلاق حيث يعيّنها البعض، أي في تعالي الأفكار أو في حقل التّفكير المحض. الأخلاق تعمل بلا هوادة: ولن تغادر إذن أرض الواقع الّذي يجدر بها أن تسجّل نفسها فيه" لهذا السّبب يفضّل ف. داجونياي التّمادي في الدّخول في التّفاصيل وفي دراسة حالات فاصلة على تشييد مذهب أخلاقيّ مجرّد جدّا. وتعلّقت أعماله الأولى بطبيعة الحال بتاريخ العلوم: "كنت دائما مصدوما بأنّ المدرّسين، وبعضهم متميّزون، كانوا يهتمّون بالنّتائج أكثر من اهتمامهم بالطّريقة الّتي تحصّلوا عليها بها. وكان يبدو لي أنّ الأهمّ بالنّسبة إلى الفيلسوف هو أن يتوقّف عند الاستراتيجيات[37]".

---

(37) الحوار منشور في مجلّة العلوم الإنسانية الالكترونية Sciences Humaines.COM

وله أراء صادمة في مجال البيوتيقا"[38].

ثالثاً: الفكر القائم الديني:

لقد كان الفكر الديني المسيحي بشكل خاص والإسلامي -بشكل عام بوصفه لا يعيش الإشكال الغربي حيث الأفكار الجديدة قد ولدت جدلا محتدما في حيز المقدس المسيحي رغم التحول الذي أصاب الديانة المسيحية، وجردها من شموليتها إذ كانت (بالأساس شاملة في مطالبها وجماعية وتسلطية مثل بقية الأديان والثقافات ما قبل الحداثة. وانطلاقا من المدونات غير المتجانسة والمتناقضة من ثم، فهناك نقطة اتصال لتأويل حديث استطاع التطور العقلي بعد التنوير أن يجعله مستحسنا بالنسبة للمؤمنين المسيحيين في نهاية الأمر)[39] من هذا نفهم إن الثقافة الغربية هي في صيرورة مستمرة وصولا إلى ما بعد الحداثة إذ كانت في حراك مستمر تقوم به مجموعة من اجل اعتبار المؤمنين من بين المثليين مؤمنين عاديين عند الكاثوليك، وكان حراكهم يقوم على إحداث تغيير في أسلوب السلطات الدينية حيث تعتمد المقاربة الطبيعية أكثر منها لاهوتية، غير إن النزاع

ضمن ملفّ بعنوان "الرّهانات الكبرى للبيوتيقا" https://www.facebook.com/. note.php?note_id = 180495569870.

(38) تأيده 1- الإجهاض بقوله: أنا إذن مع الإجهاض. ليس الإجهاض السّهل والمريح. ما يهمّ هو مدى إرادة استقبال المولود. إذا لم يقبل الوالدان بالمولود فإنّ هذا الأخير سيكون تعيسا. الولادة لم تعد قدرا. ولكن القانون هو من يتولّى ضبط تاريخ الموت وأيضا التّاريخ الّذي يأتي فيه مولود جديد. 2- ارجاعة كل شيء إلى الإرادة الفردية: حسب رأيي يجب قبل كلّ شيء تقدير الإرادة الفرديّة. إنّ المنع الاصطناعيّ للحمل يمثّل تقدّما: فالولادة لم تعد قدرا، إنها تعبّر عن إرادة. توجد وضعيات طبّيّة عديدة يكون من الأفضل فيها حسب رأيي تقدير الإرادة على احترام الطّبيعة.3- تقيمه اللجان التي يوكل إليها إصدار المعالجات الأخلاقية والقانونية: تجمع لجان الأيتيقا اختصاصيين ومندوبين عن العائلات الرّوحيّة الكبرى ولا يتوصّلون إلّا إلى توافق غيابيّ. فبفعل التّضارب بينهم، لا يتّفقون إلّا على قرارات ضعيفة ولا يقدّمون إلّا أجوبة دنيا. في أغلب الأحيان، يكتفون بتأجيل القضايا عوضا عن حلّها. لاسيّما وأنّ لديهم معيارا أعارضه هو المعيار البيولوجيّ، وأنّهم يرجعون في كثير من الأحيان الى "طبيعة ثابتة" للإنسان.انظر المرجع السابق.

(39) هارالد موللر، تعايش الثقافات، ترجمة: ابراهيم ابو هشهش، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، طرابلس، 2004، ص142.

الحقيقي يقوم على أمرين :الأول بين المثليين والكنائس المسيحية والاعتراف بهم، والثاني يتعلق بالجدل الذي يتعلق بالإنجاب الاصطناعي في عزل الكنيسة. وان ثمة قيما غير قابلة للتفاوض "الحياة " عند المسلمين المناهضين للإجهاض، الشريعة عند المسلمين المحافظين، قد لا ينطوي الانغلاق على نزاع بالضرورة، لكنه يضع الدين في وضع خارجاني. لكن التصورات والمعبودات والمعتقدات الجديدة في ظل ما بعد الحداثة ومفهومها عن "الإنسان الحر "، وهذا ما يشير له أوليفييه روا في قول (ليس إن النماذج المتعلقة بالجنسانية وحدها التي تقلق المؤمنين، إن ما يقلقهم هو في العمق تغييب الله، وحقيقة كون الفرد مقياس كل المعايير، عندئذ لا يعود البحث عن روحية متجهاً نحو الله بل نحو أديان ما بوحدانية، وعلى ذلك فالوثنية تكمن في تغيب الله وفي البحث عن بدائل في الوقت عينه)[40].

أ - الموقف من الإخصاب الصناعي ومن الامثلة على طبيعة معارضة الخطاب المسيحي:

1 - الإخصاب الصناعي عملية غير طبيعية، وغير أخلاقية.

2 - الإخصاب الصناعي مرفوض لاستخدامه طريقة الاستمناء.

3 - الإخصاب الصناعي يخالف المقاصد والغايات الإلهية من الزواج.

4 - الإخصاب الصناعي نوع من الزنا.

5 - الإخصاب الصناعي يحيلنا إلى تجارة الرقيق وبالتالي إلى نوع من السلعة البرجماتية[41].

ب – أطفال الأنابيب : وقد تمركزت المعارضة المسيحية في الأتي :

1 - المخاطرة التي يمكن إن تؤدي إليها هذه العملية.

2 - ما الذي يمكن أن تفعله بالبويضات الملقحة الفائضة.

---

(40) أوليفييه روا، الجهل المقدس، زمن بلا ثقافة، ترجمة صالح الآشمر، دار الساقية، ط1، بيروت، 2012، ص209.

(41) ناهدة اليقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، 174، الكويت، 1993، ص166-170.

3 - استخدام البويضات الملقحة في إجراء التجارب.

4 - المشاكل التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القضية، مثل إلام البديلة[42].

لكن تبقى الأفكار الدينية تتسم بالثبات والتعالي عبر النص وهذا يصنف بنظر الرؤية الجديدة على إن التفكير الديني غير ملائم للتكيف مع التحولات فهو أمر قديم في تاريخ المعرفة الدينية إذ (كان جوهر الأفكار الدينية هو في الحقيقة توليفة جامعة لعناصر فئات تصنيفية طبيعية مختلفة، فإن هذا يبدو في صورة منتج آخر للسيولة المعرفية، غير أنه منتج بغير حاجة إلى أي قيمة تكيفية. أو لنقل بعبارة أخرى انه منتج ذهني ثانوي لطرق التفكير التي تسمح بتطوير أسلوب أكثر كفاءة في البحث عن الطعام وفي الاتصال الاجتماعي. وإذا كان التفكير الديني والسلوك الديني ينطوي على كلفة، أي غير ملائم للتكيف، فانه يجد تعويضا أكثر بفضل منافع السيولة المعرفية التي تحققها أنماط التفكير الأخرى)[43] لكن السيولة المعرفية اليوم تغدو مع نقد النص لما بعد الحاثة تكمن (عندما يتحول الأثر إلى منطقة خصبة لعمل الفكري، بقدر ما يغدو حقلا للحفر والتنقيب أو فضاء للتفسير والتأويل أو مخزوناً للاستثمار والتوظيف أو رصيدا للصرف والتحويل)[44].

العلاقة بين البيوطيقا والدين : لقد مرت العلاقة بين الدين والبيوتيقا :

تمتد المرحلة الأولى من أواخر الستينات إلى أواسط السبعينات من القرن العشرين، وفي هذه الفترة بدأ الانفصال عن الأخلاق الطبية الكلاسيكية التي كانت تحت هيمنة رجال الدين المسيحي والكاثوليكيين منهم بشكل خاص، وقد كان هؤلاء هم الذين يتكلمون باسم الأخلاق. وإن رجال الدين المسيحي واليهودي الأوائل الذين ساهموا في تأسيس الفكر الأخلاقي الجديد كانوا ينطلقون من حمولة أخلاقية دينية كلاسيكية، ومن فكر إنساني

---

(42) المصدر السابق، ص 172.

(43) إشراف: روبين دونبار، كريس نايت، كاميلا باور، تطور الثقافة، ص219.

(44) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، دار الساقية، ط1، بيروت، 2005، ص139.

يقوم على مفاهيم ذات حمولة دينية قوية مثل الإحسان والشفقة والتعاطف مع المريض، ومن استنكار الممارسات اللاإنسانية التي أصبحت تتزايد نسبتها في المجال الطبي/البيولوجي.

المرحلة الثانية من أواسط السبعينات إلى نهاية الثمانينات من القرن الماضي، وتتميز العلاقة بين البيوتيقا والدين في هذه المرحلة بتراجع الخطاب الديني مع مجيء الفلاسفة ورجال القانون بكثافة إلى الميدان البيوتيقي، وتزايد أعداد اللجان الأخلاقية والبيوتيقية التي تشخص الطابع التعددي للخطاب البيوتيقي، وفي هذا الإطار، لابد من الإشارة إلى ما عرفته هذه الفترة من انتقال للفكر البيوتيقي إلى أوروبا، وخاصة الدول غير الناطقة بالإنجليزية، وما صاحب ذلك من تأكيد على الطابع العلماني للفكر البيوتيقي، وقد شهدت هذه المرحلة حدثا هاما على المستوى الأوروبي حيث أسست فرنسا سنة 1983 لجنتها الأخلاقية الوطنية والتي تؤكد بدورها على الطابع العلماني اللائكي للبيوتيقا، وكنتيجة لذلك سيتم إقصاء رجال الدين من النشاط البيوتيقي[45].

المرحلة الثالثة من أواخر الثمانينات من القرن الماضي إلى أيامنا هذه، وتتميز علاقة البيوتيقا بالدين في هذه المرحلة بالرجوع إلى القضايا الدينية بقوة، وذلك تحت ضغط الاهتمامات الاقتصادية التي أصبحت تشغل بال العاملين في المجال الطبي/البيولوجي، والطابع المادي الذي طغى على العلاقة بين الطبيب والمريض، بالإضافة إلى تزايد اهتمام علماء الدين بالقضايا البيوتيقية والمعضلات التي أفرزتها الثورات الأخيرة والتي عرفتها ميادين الإنجاب الاصطناعي والهندسة الوراثية وزراعة الأعضاء، وهكذا طال النقاش الديني قضايا أطفال الأنابيب وبنوك المني والبويضات والمشائج والاتجار بالأرحام والأجنة، وزراعة الأعضاء والتبرع بها أو بيعها، وتمديد الحياة بشكل اصطناعي، والاستنساخ والعلاج الجيني والطب التنبئي ؛ وقد شارك علماء الإسلام بدورهم في هذا النقاش، وقد تمثل ذلك

---

(45) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة،
http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm.

في الندوات التي تقام هنا وهناك حول هذه القضايا الجديدة، كما أنشأت لهذا الغرض مجمّعات فقهية تشبه، إلى حد ما، اللجان الأخلاقية التي انتشرت في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وخاصة على مستوى تشكيلها، فهي لا تتشكل من الفقهاء المتخصصين في الشريعة الإسلامية فحسب، بل نجد إلى جانبهم الأطباء وعلماء البيولوجيا وعلماء النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون وغيرهم[46].

رابعاً: البيوتيقا والقانون "من الأخلاق إلى القانون"

لقد كانت هناك تحديات مهمة في الفكر البيوتيقي الغربي وقد وجدنا إن للفلسفة دورا مهما في تشكل الصيرورة الأخلاقية التي أصابها التحول إلى قانون له افقه العلماني العقلاني الذي اشترك في الخطاب الفلسفي لدى الفلاسفة والعلماء إلى جانب التحولات المهمة في دور الدين التي مرت بنا في الفقرة السابقة. تأتي هذه الفقرة في تناول كيف ظهرت السلطة القانونية التشريعية في ضبط الخطاب الطبي أي البيوتيقا، هنا لابد من الوقوف أولا عند القانون بمعناه العام وعن شرعيته وسلطته، بالتالي فإن الحرية بلا قانون بالتأكيد سوف تكون فوضى ولكن كي نجعل السلطة تحت وصاية القانون يجب أن يكون القانون حركية للعدالة وليس امتيازا للذين لهم سلطة تطبيق القانون. فإن القانون يجب إن يكون تعبيرا عن مصلحة الكل وليس سلطة أقلية بعينها، لهذا يجب إن يُشارك الكل في وضع القانون ومن هنا يصبح القانون الكل وهذا يجعل القانون قادرا على تسير السلطة العادلة الديمقراطية لكن لا يعني كونه ديمقراطي انه يعتمد على الأغلبية التي ممكن تكون عمياء وبالتالي تغدو الأقلية العنصرية أو الدينية خاضعة محو القانون هنا يظهر دور الفلسفة بما تطرحه من تساؤل عن القيم الذاتية الناتجة عن الوجود الإنساني ذاته ولهذا السبب لا يجب المس بها عند كل من يمتلك صفة الإنسان[47].

---

(46) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة، المصدر نفسه.

(47) يورغن هابرماس،و جوزيف راتسنغو، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم، حميد لشهب، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، الكويت، 2013، ص 70.

في غضون هذه التغيرات التكنولوجية والفكرية أصبحت طبيعة الفعل الإنساني بحاجة إلية المراجعة والتحري من حيث نوعية المشكلات التي يثيرها التطور الطبي والبيولوجي تختلف عن المشكلات الأخلاقية القديمة، وذلك لان هذه الأخيرة انبثقت من خلفية ثقافية معينة قديمة غير الخلفية المعاصرة. هذا بالإضافة إلى هذه التكنولوجيا المتطورة طرحت قضايا أخلاقية في إطار جديد مما يجعل تطبيق النظريات السابقة عليها أمراً صعبا. وإن علمي البيولوجيا والطب في تطور مستمر وهائل بحيث إن مرحلة من مراحل التطور تعنى مشكلات جديدة تختلف عما أسبقتها مما يجعل أمر تطبيق نظرية واحدة ثابتة أمرا غير عملي. ونحن نرى التطبيقات التكنولوجية التي أصبح الحقل الخصب لها هو الجسد البشري والوضع الراهن يتأزم أكثر فأكثر عندما يكون المجرب والخلاق لا في مجالات خارجة عن نطاق بل في صلب الكائن البشري لنشهد تدخل التكنولوجيات في الوجود والموروث، لهذا فإن اللوائح والمواثيق الطبية السابقة لم تعد تتفق مع هذه التطورات مما يعني أن الطبيب وعالم البيولوجيا لن يجدا ما يمكن أن يرجعا إلية للحكم على المواقف التي تواجههما[48]. من هنا يقول الفيلسوف في مجال البيوتيقا "**فرانسوا داجونياي**" : فإنّ عالمنا المتقنن يدفعنا إلى النّظر في المسألة بطريقة مختلفة عمّا كانت عليه عادة. ففي قانون الشّغل، المشغّل هو من يتحمّل مسؤوليّة أيّ حادث يستجدّ في مكان العمل وليس المخطئ الّذي قد يكون تسبّب فيه إمّا نتيجة الإهمال أو عدم الانتباه. ليس المشغّل "مذنبا" بالمعنى الحصريّ للكلمة، ولكنّه مسؤول عنه. قد يبدو هذا لامعقولا. لم يكون من لم يشارك في الحادثة وربّما لم يكن موجودا أصلا أثناء وقوعها مسؤولا عنها؟ لأنّ المشغّل ببساطة هو الوحيد القادر مستقبلا على منع تكرار وقوع مثل هذا الحادث من خلال التّركيز على قواعد حفظ الصّحّة وعلى السّلامة. الوقاية خير من العلاج. هذا ما يزعزع تصوّرات أخلاقيّة تقليديّة نفسانويّة. ليست المسألة أن نعرف من ارتكب الخطأ فقط، بل أيضاً من سيحسن التّصرّف بشكل يجنّب حدوثه مرّة أخرى ويحمي النّاس. القانون إذن

---

(48) ناهدة اليقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص28-29.

موضوع مؤثّر يضعنا في حضرة المحسوس الأشدّ هولا والأكثر تضاربا. إنّه يتناول قضايا عاجلة وكثيرة الفائدة[49]. رغم إن الوقوف في طريق التقدم أمر غير مجدي إلا أن الجريمة هي الخطر الحقيقي فإن البؤس الذي جرته تلك القراءات النفعية التي دفعت الإنسانية إثماناً غالية عنها كان لابد من الخروج على تلك القناعات وصورها، وما يأتي على نسقها، منذ الأربعينيات والأصوات الدولية تتعالى وتحذر من مخاطر ابحاث البيوتيقا وقد شهد العقد الأخير من القرن العشرين عرفا مرده إلى تزايد وتفاقم المشكلات الأخلاقية التي تطرحها البيوتيقا عبر هيمنة الجانب النفعي منها، والفراغ القانوني الحاضر في هذا المجال.

لقد ظهر مفهوم "أخلاقيات الحياة" حيث أطلق الاختصاصي بأمراض السرطان "**فان بوتر**" هذه الكلمة، إلا أنها شهدت في التسعينات نقاشا حادا طاول المجتمع بأكمله وأن التفكر في أخلاقيات العلوم كان نتيجة تقدم علم الأحياء: الإنجاب الاصطناعي، الهندسة الوراثية، الاستنساخ، أنها أمور أثارت شلالا من المسائل الأخلاقية ولقد واجهت المجتمعات مواقف لم تكن معروفة من قبل. ما دفع الدولة إلى إيجاد تشريع مناسب لها[50]. وقد جاءت الاستجابة بفائدة على البيوتيقا وتقدم القانون من جهة أخرى. عبر إنشاء مبحث قانوني جديد في مجال البيوتيقا حمل اسم قانون الطبي/ البيولوجي Biodroit = Biolaw وقد كانت القاعدة لهذا القانون مبادئ حقوق الإنسان والأخلاق التطبيقية وآداب المهنة الطبية، وحصل تطور في البيوتيقا بالعودة إلى مبادئ حقوق الإنسان المتمثلة في المنطلقات الأساسية (التغذية، والأمن، والتكاثر، وتوفير البيئة الملائمة)، وهكذا يحصل الربط بين الأخلاق والقانون بالموازاة مع سيادة **مبدأ الاستقلال الذاتي للفرد** وترجمتها تشريعا قانونيا كما في أمريكا إلا إن ما يؤخذ عليه هو انه لم يكن شاملا

---

(49) الحوار منشور في مجلّة العلوم الإنسانية الالكترونية Sciences Humaines.COM ضمن ملفّ بعنوان "الرّهانات الكبرى للبيوتيقا" https://www.facebook.com/ note.php?note_id = 180495569870.

(50) جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، ابو ظبي، 2009، ص29.

على كل الولايات بل نجد كل ولاية تقبل القوانين التي تلائمها وترفض غيرها، أما الأنموذج الفرنسي الذي كان أكثر عمومية من الأمريكي، ففي فرنسا "تعود أولى تشريعات الأخلاق الطبية إلى عام 1994، وقد تناولت حصرا تحديد حالات الإنجاب الاصطناعي : أطفال الأنبوب، الأمهات الحوامل. وبعد العام 1997 مع ظهور الاستنساخ (النعجة دوللي) تجدد النقاش حول هذه الموضوعات ففي غضون سنوات قليلة تم استنساخ الفئران والخنازير والأبقار. وبالطبع فإن الاستنساخ البشري لا يبدو بعيدا وهو يثير القلق"[51] وتصف هذا التحول الأخلاقي والقانوني الفيلسوفة : **"آن فافو- لارفو"** : حيث ترصد لحظة التحول على انها جاءت : "ومنذ أن تدخّلت في ميدان البحث هيئات مثل المجلس الاستشاريّ الوطنيّ للأيتيقا CCNE» والبرلمان كان على الباحثين أن يوافقوا على أن يحرّروا بروتوكولاتهم بشكل مفصّل وأن يضعوها مسبّقا تحت أنظار تلك الهيئات المستقلّة. والحقّ أنّ هذه الصّرامة المفروضة في الميدان الطّبّيّ كانت جيّدة للبحث ذاته. فقد أصبح مشروعا جماعيّا بنوعيّة محترفة" . ثم تظيف: "إضافة إلى مشكلة الأعمال البحثيّة في الإطار الطّبّيّ وإلى الموافقة الواعية من المرضى المشاركين فيها (وهي مشكلة أوجدت تشريعا مخصوصا هو قانون ايريات Huriet سنة 1988)، طُرحت مسائل لها علاقة بموضوع الإنجاب المساعَد طبّيّا (PMA) وكذا بموضوع البحث حول الجنين. فعليّا، تمّ التّمكّن من الحمل الاصطناعيّ (طفل الأنبوب) وصار يطبَّق منذ بداية الثّمانينات. ولكنّ هذه التّقنية تنتج أجنّة "فائضة الخلايا" surnumraires، لم تقع إعادة زرعها فيُحتفظ بها حينئذ في الثّلّاجات. فضلا عن ذلك، فرضت نفسها وحقيقة أنّ البحث حول الجنين ضروريّ لتقدّم العلوم. وعندئذ، أصبحت مسألة القانون الأساسيّ للجنين مركزيّة"[52] ويبدو أن هذا جاء بعد نقاش حول تسمية هذه القضايا الأخلاقية الجديدة لانهم رفضوا - خلال الثمانينيات من القرن

---

(51) نفس المرجع، ص 29.

(52) الفيلسوفة آن فافو- لارفو، في حوارها :مع :آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوتيقا : سلطة التّقنية وتنافر القيم) المصدر السابق.

العشرين - استعمال مصطلح البيوتيقا وفضلوا عليه أخلاقيات الطب والبيولوجي لكن الأمر سرعان ما تغير في التسعينيات حيث ساد مصطلح البيوتيقا واخذ الفرنسيون الريادة فيه. حيث اصدر قانون البيوتيقا، وهي ثلاث قوانين أساسية صوت عليها البرلمان الفرنسي بعد نقاش طويل بدأ من 1992 إلى يونيو 1994، وكانت فرنسا أول دولة أوربية تتوفر على إطار تشريعي خاص بالبيوتيقا يضمن مرورها من الأخلاق إلى القانون ويرسخ التأكيد العمل بحقوق الإنسان، ومن ملامح هذا القانون هي:

1 - تؤكد على حقوق الإنسان وضرورة احترام الإنسان بشكل عام وجسمه بشكل خاص.

2 - تصر على القوانين التصرف في الجسم الإنساني فلا احد يحق له إن يتصرف في جسم غيره سواء في حياته أم بعد مماته إلا بموافقته.

3 - كما يمنع الاتجار في الجسم الإنساني حتى من طرف صاحبه لان القانون: "يعطي الأولوية للشخص الإنساني، ويمنع أي نوع من أنواع النيل من كرامته ويضمن احترام الكائن الإنساني منذ بداية حياته"[53].

لكن تبقى قوانين البيوتيقا على المستوى الأوربي تختلف بحسب الدول ورؤيتها الفكرية مثلما هو حال أمريكا واختلاف الولايات نجد الأمر ذاته في انجلترا فهي أصدرت قانون يتعلق بالتخصيب الإنساني وعلم الأجنة 2000 في مجال البحث العلمي، إلا إن الأمر اخذ في أمر تشكيل لجان من المؤسسات العلمية تتحمل بنفسها مسؤولية فحص أو مراقبة الطبية الأخلاقية لمشاريع البحث، وقد فتحت الباب إمام ظهور أهداف أخرى، ويعتبر بعض الباحثين ذلك مجازفة من طرف الحكومة الأمريكية ومكمن هذه المجازفة هو إن هذه اللجان التي ترغب في حماية حقوق المرضى لكنها بالامكان إن تحول الغاية إلى حماية حقوق المؤسسات البحث العلمي مما لجأ بعض المرضى الذين تجرى عليهم التجارب أو على ذويهم إلى المحاكم من اجل حماية حقوقهم.

---

(53) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة، http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm.

إما على مستوى اللجان تلك فقد تطورت من لجان محلية إلى لجان وطنية ثم لجان دولية التي ظهرت من خلال (الاهتمام الدولي بالقضايا الأخلاقية التي يطرحها المجال البيوتيقا، وكذا بحقوق الإنسان بشكل عام، وقد بدأ قبل أكثر من خمسة عقود من الآن، وذلك خلال "الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان" سنة 1948، وقبل ذلك بقليل مع "قانون نورنبرغ" الذي صدر سنة 1947 بعد الحرب العالمية الثانية، في إطار محاكمة مجرمي الحرب النازيين، وضمنهم مجموعة من الأطباء الذين قاموا بتجارب وحشية على مجموعة من الأسرى نزلاء المخيمات النازية، ويعتبر هذا القانون مرجعية هامة للجان الأخلاقية: فبالنسبة للأطباء والباحثين الذين تهمهم أخلاقيات العلاج والبحث العلمي، يعتبر ما أكد عليه قانون نورنبرغ من "ضرورة موافقة الشخص المريض على العلاج" و"الأهلية القانونية الكاملة للشخص الذي سيقبل أو سيرفض الخضوع لعلاج أو تجربة ما "من أركان البحث الأساسية؛ وجاء بعده دور إعلان هلسنكي سنة 1964، الذي يوصي بضرورة استشارة اللجان الأخلاقية فيما يتعلق بـ"الموافقة الواعية" وما يقدم من معلومات للمرضى أو الأشخاص المشاركين في التجارب العلمية؛ ثم إعلان مانيلا الذي يقترح إيجاد لجان مختصة في التقويم الأخلاقي"[54].

والنتيجة:

التي يمكن إن تشكل خلفية مهمة أنها إن أحدثت تحولا من التصور المعياري للأخلاق المرتبط بالضمير الفردي إلى ضابط أكثر إلزاماً انه القانون، لذا له العمق الاجتماعي المحلي والوطني والدولي، وذلك هو ما يقصده الباحثون حين يتكلمون عن: "الانتقال من الأخلاق إلى القانون"

ضمن هذه الإبعاد ممكن إن نفهم الخطاب الذي يتمحور حول الإنسان الحر ظهرت تحولات جديدة في حقل الطب ومتعاطعة مع فلسفة القانون البيوتيقا "وهي الدّراسة المتعدّدة الإختصاصات لمجموعة الشّروط التي

---

(54) عمر بوفتاس، موع البوطيقا، في اطار المعرفة المعاصرة،
http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm.

يفرضها التّسيير المسؤول للحياة البشريّة، في إطار التّطوّرات السّريعة والمعقّدة للمعارف وللتّقنيات البيوتيقا". التي تعمق إنسانيتها عبر الاحترام الذي تبديه إزاء حاجات وأوجاع الإنسان الجسدية والنفسية كل هذا تجلى في مجالات البيوتيقا التي ممكن إجمالها في ما يلي: الإنجاب والتّحكّم فيه، ومدى مشروعيّة الإجهاض والتّبرّع أو الإتجار بالسّائل المنويّ وإقتراض الرّحم، ومدى مشروعيّة، إختيار جنس الجنين، ومدى مشروعيّة إخصاء المعاقين والمرضى النّفسانيّين. نقل الأعضاء وتبعاته وشروطه، وواقع الإتجار بها في الكثير من البلدان، إشكاليّة تطبيق قوانين الملكيّة وإثبات البراءات في ما يخصّ علم الوراثة، التّجريب على الأشخاص، والإستنساخ البشريّ لغايات شتّى، الإصرار الطبّيّ ومقابله القتل الرّحيم، والمساعدة على الإنتحار، عمليّا التّجميل التي لا يقصد منها تدارك العيوب أو التّشوّهات، بل الإستجابة إلى هوامات الأشخاص، وإدامة الشّباب، الإفراط في تطبيب الذّات البشريّة، والإفراط في اللّجوء إلى العلاج الكيمياويّ النفسي، ومدى شرعيّة اعتماد هذا العلاج لدى الأطفال، تبديل الجنس، دون وجود مبرّر بيولوجيّ يعود إلى إلتباس فزيولوجيّ وتشريحيّ. التفكير الإيطيقيّ في هذه المجالات ليس بالهيّن، انه يبشر بولادة تاريخ جديد يخلق قطيعة المنظومات المعيارية والانساق الفكرية (التي يصح اكتمالها في إن تتخذ بوصفها معتقد يسوغ اختلاف وتمايز الجماعات فيما ينها)[55] لأن احترام "حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة والكرامة الإنسانيّة لأي فرد أو مجموعة من الأفراد" مسألة معقّدة عند التطبيق، تواجه معضلة التّوفيق بين مصالح متعارضة، بل وبين قيم متنافرة أحياناً. إلا إن هذا التحول كان وليد المنظومة الثقافية لما بعد الحداثة فهو كان إزاء ثلاث:

فكأنّ مجال الحرّية الذي يطلق العنان للبحث النّظري والمخبري يبدو محاطا بمطلب التّعقّل الذي يحكّم مبدأ المسؤوليةِ والمعنى. وفي هذا السياق بالذّات برزت الأخلاقيات المخصوصةُ والتي يمكن أن نذكر منها على وجه

(55) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادوم،ص96. وانظر: نديم نجدي، فلسفة ما بعد الحداثة، كتابات معاصرة، ع30، 1997، ص59.

الخصوص أخلاقيات البيوتيقا (Biothique)، حيث تقوم هذه الأخيرةُ على نقطة التقاطع بين الممارسات العلميةِ والتقنيةِ المحضة من جهة، والإشكاليات المعياريةِ والخلقيّة التي تطرحها هذه الممارساتُ من جهة ثانية. ويمكن تلخيص الإشكالية التي يطرحها هذا التقاطع في السؤال التالي: هل كلّ ما يمكن إنجازُه تقنيا مشروعٌ خلقيا؟ فالأمر يتعلّق إذن بمدى تعارضِ الممكنِ "العلمي/التقني" الذي ينزَعُ نحو اللانهاية، لأنّه محكومٌ فقط بمنطق الاكتشاف والاستزادةِ من المعرفة وإرادةِ السيطرةِ على الطّبيعة، مع الممكنِ "الخلقي/الإيتيقي" الذي منطقُه هو منطق المتاحِ خلقيًّا، وحدُّه هو مبدأ كرامة النّفس الإنسانية. وإن التّقدم الذي حقّقته المعرفةُ الطبّيةُ، تقدّم مذهِلٌ. وليسَ أقلَّ مظاهر هذا التّقدم ما بات اليوم متاحا من المعالجات التطبيبية والجراحية التي شكَّلت تحولا نوعيا في معالجة حالات كانت تعدّ يائسةً، ومن الهندسة الوراثية، التي جَعَلت بأيدينا مفتاح التّحكُّم في الجينات البشرية تحكُّما يتراوحُ إمكانُه بين المعالجةِ والاستشفاء من جهة ورسمِ خارطة الجين البشري (gnome humain) من جهة ثانية، مع ما قد يُطمع فيه هذا الرسم من إغراءات التنقية والاستصفاء والتمييز. ومن المعلوم أن هذه الأدوات الجديدة تطرح جملة من الأسئلة والقضايا مثّلت مدار تفكير معمّق في صلب اللّجان الدّولية المختصّة، فضلا عن كونها تمثّل موضوع جدل فكري علمي لا يقلّ عمقا بين المهتمّين على اختلاف مشاغلهم من أطبّاء ممارسين وباحثين مخبريين ومفكّرين فلاسفة، إلخ.

السؤال الأخلاقي عند هابرماس
من اختراق الفعل القيمي إلى ايتيقا التحرر

د. علي عبود المحمداوي*

يشطر هابرماس فاعليات الإنسان إلى موجهات نحو الطبيعة، وموجهات أخرى نحو العالم الاجتماعي، وموجه اخير نحو الذات، وفي تشخيصه لعطب الفعل الأخلاقي وانحرافه نجده يحذر من اختراق الفعل الموجه للطبيعة (العقل الاداتي) للحياة اليومية ومنظوماتها الأخلاقية والفهمية. وبذلك فتحول مساره نحو عالم المجتمع والمعاش سيحول العقل الإنساني إلى استراتيجي نفعي فينعكس على ممارسات اقتصادية وسياسية وعلمية - خبرائية تحط من قيمة الإنسان وكرامته وكينونته بالنتيجة.

وفي ما يهم موضوع بحثنا يلزم ان نفهم كيف تبدى العقل بشكل من السيطرة العلمية- السياسية، عبر السياقية القسرية أو القرارية الإرادية حول التقنية.

ويتضح ذلك المطلب حينما تصبح التقنيات قادرة على إختراق حتى التركيبة البايولوجية للإنسان، وإمكانية التحكم ببنيته الجسدية، وتكوينه القيمي، فإن هذه المرحلة تعد أعتى مراحل الهيمنة والسيطرة على الإنسان

(*) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد / العراق.

بواسطة الخبراء من جهة والسياسيين من جهة أخرى، حد إلغاء حريته، وقتل كل إختياراته، من منطلق التحسين والعقلنة التي يهدفها السياسيون بمعية العلم، أو العلماء بمعية الإنتماء الفكري السياسي .ويبقى سؤال من الذي يقرر شرعية هذا العمل؟ هو الذي يدفع بضد فاعلية الفاعل الإستراتيجية وطفوها على سطح من الشكوك والتخوفات، تجاه أن يكون الإنسان- المستقبل، قد حددت معالمه بقرار خارجي- تقني، مشفوع بإرادة إنسانية لاتتعلق بالمنفعل ذاته!

هذه المناقشات تشكل جوهر كتاب هابرماس (مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبرالية)، فهنا التقنية تتداخل مع البايولوجيا، لتنتج (البيوتقنية)، والتي بدورها تنتج إشكالية الأخلاق المصنَّعة (البيوتيقا)، لتتدخل في طبيعة الإنسان وتحديد معالمها، ويبدأ هذا التدخل الوراثي، بحافز ليبرالي هو ترك الدولة لدور تحديد النسل، وطبيعته، والتلاعب به، إلى الأهل، الذي يعدون المغير الأساس للجينوم الإنساني للولد، قبل الولادة، وذلك جزءً من العقيدة الليبرالية، التي تنزع نحو الفردنة، والحرية الخاصة للأزواج، وما يمس أطفالهم، يقول هابرماس: «إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعياً، حتى الآن، مع فكرة الليبرالية، التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من اجل تكييف حياتهم بشكل مستقل»[(1)] لكن هذه الحالة تثير مشكلة أساسية وهي أن الإنسان المصنع بيوتقنياً، لايحدد هويته بنفسه وبمحض إرادته، وهذا نقيض الاستقلالية التي تؤسس لها الليبرالية! ويمكن تسجيل الاعتراض على هذه الممارسة -حسب هابرماس- عبر الآتي:

أ - إن التدخل الوراثي قد تم بواسطة شخص ثالث، وليس بإرادة الشخص المعدل وراثيا بالذات.

ب - إن الشخص المعني سيطَّلع استرجاعياً بعد الولادة، على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة.

---

(1) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص34.

ت - وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخص عُدِّلت سماته الخاصة، لكنه ظل متماهياً مع نفسه، لأنه قادر على اتخاذ موقفاً ما تجاه التدخل الوراثي.

ث - وهو يرفض بالمقابل أن يتملك بما عدل من شخصيته، تلك التعديلات الوراثية التي حولته إلى موضوع[2].

وهذه الخدمات التي يعبر عنها بالتدخل النسالي، تُقدَّم اليوم «(أ)* بإسم الإستجابة لرغبات حرة معبر عنها من قبل الآباء، لتجنيب أبنائهم الإصابة بأمراض وراثية، أو (ب) لتزويدهم بخصائص وراثية جديدة لايمكلونها، من شأنها تقوية حظوظهم للنجاح في مجتمع المستقبل»[3].

وينصب النقد على الفقرة (أ)، لأنها تعطي حق لأشخاص غير معنيين بتحديد القيم الإنسانية لشخص لم يولد بعد، وتنتقد الفقرة (ب)، لما تقوم به من الإضافة أو التلاعب بالطبيعة الإنسانية، بواسطة الشخص غير المعني، وذلك خلاف للعلاج العيادي، الذي يخضع له الإنسان بمحض إرادته، فالتدخل التقني مسموح بقدر ماكان بإرادة إنسانية ولا يمس إلا الإنسان ذاته، والتدخل الإستراتيجي هنا، سيكون بمثابة التعاون الثلاثي الطرف (الأهل والتقنية والسياسة)، بذلك يتضح دور اللاعب السياسي في تحديد الإنسان المُصَنَع حسب إطار أيديولوجي - سياسي معين، ودور الأهل في قمع حرية الإنسان- الابن، ودور التقنية في السيطرة عليه والنيل منه وتحقيق الأمر برمته. وبذلك تنقلب «السيطرة في علم الوراثة البشرية على الطبيعة إذاً، إلى فعل تسلط على الذات، ... [ويتبادر هنا] السؤال التالي: ممَّ تأتي السيطرة؟ وعلى من تكون أو على من تمارس؟ يتعلق الأمر على مايظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذي سيكونون

---

(2) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص106.

(*) التقسيم لفقرتي (أ) و(ب) من وضع الباحث.

(3) عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص11.

موضوعات لا دفاع عندهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مسبقاً مخططو اليوم، إن الوجه الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى»[4]، ومن هذا النص نجد أن مشروع الحداثة يبدأ بالانهيار بهذه الممارسة، فإن هيمنة الماضي وأمواته على الحاضر وأحياءه، الذي رفض مع مشروع الحداثة، يفضي إلى أن تكون هيمنة أهل الحاضر على أهل المستقبل اجهاضاً للحداثة أيضاً.

يمكننا، من خلال التأمل في إنعكاس التجربة البيولوجية على الإنسان، أن نلمح صورتين لمستويات التدخل البيوتقني- البيوتيقي في المصير الإنساني، وهي ليست على سبيل الحصر:

1 . التدخل الذي يهدف إلى توفير علاج جسدي، والذي يهدف منه إطالة عمر الإنسان أو المحافظة على سلامة أعضائه البشرية (وهذه هي العيادية، التي بموجبها يكون الإنسان حراً ومريداً لتدخل البيوتقنية في طبيعته الجسدية).

2 . التدخل، الذي اشرنا إليه آنفاً، بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد، لكن بإرادة إنسانية خارجية هي إرادة الأهل، وترحيب العلماء وتشريع السياسيين، سيجعل من الإنسان المعدَّل وراثياً، إنساناً فاقدا لحريته، واستقلاله. وتتجلى هاتان النتيجتان في تشخيص هابرماس في أن الأشخاص المبرمَجين لايستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا اولاً، وثانياً: إنهم لايستطيعون، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة، مقارنة بالأجيال التي سبقتهم[5]، وإذا كانت الخطورة واضحة للعيان في موضوع التصرف الخارجي بطبيعة الإنسان الداخلية عبر التحسين النسالي، أو التدخل في تطوير الجينوم والإضافة عليه، فالموضوع بالتأكيد سيكون أخطر مع فكرة الاستنساخ البشري، الذي لايعد تدخلاً فقط، بل

---

(4) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص61.

(5) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص98.

وتكراراً للزمن والفكر عبر تموضعه في شخص معاد إنتاجه، وهنا مكمن الخطورة!

ويرى هابرماس إن الإشكاليات التي تنبع من هذا التدخل تمس ثلاثية حقوقية عالمية ترفضه وتجعله مستهجناً هي[6]:

1 .الحرية.

2 .المساواة.

3 .الكرامة.

فهنالك خرق واضح لهذه المبادئ الثلاثة، **فالحرية** تتوقف عند تدخل الماضي بما ستكون عليه أفعال الأفراد في المستقبل*، «فإختيارات الآباء لتعديلات معينة على أبنائهم لن تكون عندئذٍ إلا قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا، فباسم الحرية، يقول هابرماس، ينبغي أن نناهض حرية التحسين الجيني»[7]. كما إن التعديل الوراثي يخترق **المساواة** تخترق ويحولها إلى نوع من التفاوت، «فنحن عندما نستهلك الأجنة ونعدل فيها، سننتهي حتماً وبالضرورة إلى خلق تراتبات في الكائن الإنساني»[8]، لان الشخص المُعدَّل بايلوجياً سيكون لن يكون على قدم المساواة مع الشخص الطبيعي. ويعد التلاعب بجينوم الأفراد الذين لم يولدوا بعد انتهاكاً لكرامة الإنسان فهذا التلاعب لايترك مجالاً لحرية الإرادة والقبول أو الرفض،

(6) عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص100-103.

(*) ذلك يذكرنا بقول الإمام علي (ﷺ): (لاتقسروا أولادكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم)، وإذا كان ذلك بنوع من التربية، فالبايولوجيا التقنية أو البيوتيقا تهدف إلى تلاعب قسري وسابق وغير مرافق، في تحديد ملامح الفعل الإنساني، للإنسان المعدل والمتلاعب به.

(7) عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص101.

(8) عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ص103.

وستجعله تلك الممارسة شيئاً لايحمل صفة الإنسانية، لأنه يتحول معها إلى موضوع طبيعي يحمل في طياته الإكراه والامتهان من الآخرين الذين سبقوه، بسبب إمكانية التلاعب والسيطرة عليه، وبلا وعي منه لما يحصل من تعديل في قيمه وتحديد سلوكياته، وذلك مرفوض لأن «الكرامة تتأسس على حق الإنسان، وهنا الإنسان المستقبلي، في أن يتحمل تبعات إختياره، وهذا ماينتفي مع التقنية الجينية، لان الطفل تحت الطلب لن تكون كرامته إلا ككرامة الآلة التي نعدل فيها ونحدد حاجياتنا منها»[9]. ويراهن هابرماس على «إنه بمجرد أن يعرف الإنسان أن جينومه الشخصي، قد تمت برمجته، لهو عامل يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً، على ما نحن عليه، . . . ومن هذا الحدث سيولّد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية، بشكل فريد بين الأشخاص»[10]، وهنا تتشوه عملية التواصل، ويصبح الإنسان مسيطر عليه قبليا، فلا يكون راضياً لما هو عليه، وقد تكون نتيجة ذلك هي عدم رغبته بالحياة التي حددها له غيره، وقد يكون خياره الموت حينها!

والسياسي هو الرابح الأكبر هنا، إذ إن فضل التقنية، والسيطرة العقدية على الأهل، ينتج قبولاً من الطرف الذي عليه أن يغير الطبيعة الإنسانية للمخلوق القادم، وكذلك تأكيداً لنوع النظام الحاكم سياسياً ومحافظةً عليه، لأنه قد نُسج على شاكلة مايريد، وعلاوة على ذلك، فإنه ينهي التاريخ وصيرورته، عبر تشكيل نوع واحد من الادلجة السياسية، وتكراره على انه النموذج النهائي لتطور الحركة التاريخية-الإنسانية، غير القابل للتغيير، ويبرر ذلك عبر معيارية قانونية تسمح بإجراء كل ما سبق!، فالتشريع السياسي سيكون هو الفيصل في موضوع النسالية[11]، بل إن تحسين النسل كممارسة، ليس بعيداً عما فعلته الأيديولوجيات العنصرية، التي ظهرت في بدايات القرن العشرين، فما مارسته النازية من التطهير العرقي، وإختيار نسل معين

(9) المرجع السابق، ص102.

(10) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص55.

(11) المصدر السابق، ص30.

للحياة دون غيره، ممكن أن نعكسه، تماثلياً، على مايفعله اليوم أهل الحاضر (علماء، وسياسيون، وذووا الأبناء) في الانحياز وصناعة نوع من العنصرية، وان لم تكن محددة سلفا كإرادة سياسية، إلا أنها ستكون نماذج مطورة وهجينة وتابعة لإرادات شخصية واقتصادية، بإطار مرجعي سياسي.

لا يقصد، مما سبق، رجحان كفة السيطرة السياسية على العملية النسالية برمتها، فهنالك وجود لاحتمالية قد تعكس المعادلة نحو العلم ورجاله، وواسطتهم التقنية، فهل كان العلماء البايولوجيون بما قدموه من محاولات لفك شفرة الجسد البشري، يسعون إلى تصنيع الإنسان وتعديله والتلاعب به، بما يواكب إراداتهم، وفقط إرادتهم، بعبثها أو مزاجيتها!؟ «فطموحات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حد لها، وقد تُفضي إلى إحداث تغييرات فعلية في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن»[12].

الحقيقة انه لايمكن تصوير الأمر بهذه السذاجة، إلا إذا كان بالقدر الذي قد يسهم فيه علماء الأدلجة السياسية، في دعم الإتجاه البيوتقني- السياسي، لغرض تحقيق تلك المآرب الهادفة إلى حفظ شكل النظام السياسي القائم، أو من الممكن أن تكون العملية بمجملها، وبغض النظر عن فائدتها الجمة، عبارة عن لعبة لاختبار إمكانيات ذلك المجتمع العلمي، في سبر أغوار العالم الإنساني الخاص، وبذلك فهم يحاولون صناعة إنسان على طراز خاص، وقد يكون النتاج هو الإنسان الخارق "السوبرمان"، وهو حلم كثير الفلاسفة، لكن ألا يمكن أن تجرد التقنية الإنسان من إنسانيته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي نوع من البشرية سنشهد؟ تبحث هذه التساؤلات عن مصير الإنسان في عالم التقنية، وما التصورات السابقة إلا نتاج جدلية التطور والإنحطاط، فالتقدم يفترض بواسطة التقنية إمكانية تطوير الإنسان، وهذا ماحصل بالفعل.

---

(12) عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، ص8.

إن أمر النسالة والبيوتقنية، لم يقتصر كذلك على أطراف النقاش الثلاث (الأهل والعلماء والسياسيون) بل تجاوزه إلى حيز خطر جدًا هو الحيز الاقتصادي، فهنالك «توجهات جديدة في مجال الخدمات الطبية الجينية، تقترحها حالياً شركات عالمية كبرى، تستثمر في ميادين الطب والتكنولوجيا الحيوية»[13]، وتكمن الخطورة في النسق الاقتصادي على انه، بممارسته هذه، يجعل الإنسان جزءا من مطلب السوق، وذلك يقتضي تسليعه، وجعله شيئاً للمتاجرة والصنع !

تبين أن هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بالواسطات التقنية وعلم البايولوجيا، يعد أمراً مرفوضا لأسباب أخلاقية وإنسانية، وقانونية، إلا أننا نعتقد أن هنالك تساؤلات توجه لهابرماس نفسه في اعتماده التنشئة والقسر القانوني والاجتماعي وان كان يمر بمرحلة إعداد تواصلية، إلا أنه يبقى سريا ويثير المشاكل الأخلاقية ذاتها من كبت الحريات وسحق الكرامة وانعدام المساواة، ولو أخذنا على سبيل المثال: موضوعة الجمعنة والتنشئة الاجتماعية والتي تتخذ مشروعا لصنع الهوية الجماعية وخلق التضامن وصناعة وعي ورعاية إنسانية وماشابه، فهي بحقيقتها قسر زمني وشخصي ومؤسساتي للأشخاص حاله حال القسر البيوتقني، فكلاهما يهدف إلى تحسين النسالة الإنسانية، ويحاول أن ينفذ مشروع التطوير والتنمية على العقل الإنساني وسلوكه وإمكانيته. هذا مع الأخذ بسلبية القسر من اجل التحسين أما مع الرأي القائل بايجابيته فإن هنالك تصور عام على «إن تاريخ البشرية كان دائماً مسار تنقية، فالإنسان كما بين نيتشه هو تاريخ انتقاء الإنسان، تاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان لذاته... فالبشرية كانت دائما في مسار تحسين، ... والتربية كانت دائماً إنتقاءً جينياً تلقائياً، كانت دائما تقوية للجانب الجمالي في الإنسان، بهذا المعنى لايبقى هناك من تعارض بين الأخلاق والتقنية، لان الأخلاق والتربية هما معاً تحسين... وبذلك فإن المحافظة على مفهوم الإنسان لن يتحقق بحجبه وتحجيمه، بل بفتحه على الممكن، أي بتصوره كما هو في حقيقته، كونه محض إمكان

---

(13) المرجع السابق، ص10.

مفتوح»[14]، ولعل هذا الرأي يقف في قبال رأي هابرماس الضد بالضد، إلا أنه يبقى، في رأينا، اقرب للصواب.

إن مناقشة هابرماس السابقة للتقنية والايتيقا البايولوجية، تنصب في إشكالية التساؤل: «كيف نتخذ موقفاً فاعلا ونحاول أن نجيب عن تحديات التقنية، في إطار تصور أخلاقي إنساني، في زمن خسوف المرجعيات الإنسانية الكلية، وفي زمن يسبق فيه الواقع العملي (تطور التكنولوجيا) التفكير النظري؟ كيف ندافع أخلاقياً عن الإنسان ضد تهديدات التقنية دون أن نسقط في الابتذال ورد الفعل الغريزي؟»[15]. وذلك يدعونا إلى العمل باتجاه التواصل بوصفه موردا للفهم في العالم الاجتماعي وبديلا عن القسر الاستراتيجي. ولاجل ذلك سيطمحون إلى أخلاقيات بديلة ترتفع عن الممارسة الأخلاقية العملية إلى شروط تحررية وكونية ترعى الحوار والتفاهم والحرية من هيمنة النسق والعلمي والسياسي والاقتصادي. انها ايتقا النقاش.

اتيقيا* النقاش... أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي:

تشير الاتيقيا إلى «الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق [moral] بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة»[16]، من ذلك تتبين مهمة هابرماس في تأسيس اطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح إن مرحلة اتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البينذاتي وشرط لازم لها.

---

(14) عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس، ص86-88.

(15) عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس، ص105.

(*) الاتيقيا ETHICS أو الأخلاق النظرية: هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي، وفرقها عن الـ MORAL أن الأخيرة تُعنى بما هو واقعي وملموس من الممارسات أو النماذج الأخلاقية، ولذلك تسمى الأخلاق العملية.

(16) عمر مهيبل: مقدمة كتاب هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص7.

ويجمع هابرماس بين «الأخلاق النظرية ومبدأ التواصل الشفاف، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية، هو الذي يسود مقاربة هابرماس وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب، والذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية»[17].

فبما أن التواصل يمثل «نشاط تبادلي وعلائقي، فإنه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور، لكن يبقى التواصل اللغوي أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الاتيقية للتواصل، أو لنقل، من هنا نصل إلى بعث اتيقيا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي، رسائل غير بريئة... وبالمقدار نفسه أداة للصراع والخصام»[18]، ولذلك تمثل اتيقيا المناقشة -حسب هابرماس- شكلاً من أشكال التحرر من التشويه، والوقاية منه، وهي «تهدف إلى تحديد الإفتراضات التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي، أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة»[19]. فهي تشكل إطاراً قبلياً للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان، وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفية الوصول إلى فهم مشترك، اعتماداً عليها، وبقدر ما تمثل ايتيقا النقاش ذلك البعد القبلي فهي «تقوم بشرح المضمون المعرفي-الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية، دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي، ومعروف، مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لاينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين ماينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تحصر مهمتها بتبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقاتها المتشابكة»[20]، لذلك نميز بين أخلاق نظرية هي (Ethics) وأخلاق عملية (Moral) والتي تعتمد على قواعد منطلقة من الواقع.

وبذلك تعد معايير الاتيقيا النقاشية منفصلة عن الجانب المادي وتشكل

(17) جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص50.
(18) عمر مهيبل: مقدمة كتاب هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص8-9.
(19) المرجع السابق، ص14-15.
(20) يورغن هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص62.

شرعية إلزامية، فلا يؤثر «المجال الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي للسلطات الخطابية، المتوفرة في لغات فردية، على حقيقة حصول المشاركين في نشاط، ذي مستوى متميز من التواصل اللغوي، على حرية الإجابة بـ (نعم) أو (لا) على مطالب مشروعة. يتميز موضوع الحرية بحقيقة أن السامع يستطيع تحت إفتراضات مسبقة للفعل التواصلي أن يرفض كلام المتكلم عن طريق إنكار شرعيته فقط. المصادقة تعني إذن سلب لا شرعية الكلام. فكلما يسعى المشاركون في تفاعلات إلى تحقيق فهم متبادلٍ عن طريق رموز أيا كانت، توجد هناك إمكانيات بديلة للفهم، وليس فهما، أو فهما سيئا، وعل هذا الأساس يفترض التعاون والصراع مسبقا خاصية مختلفة. لكن على مستوى الكلام النحوي فقط يمكن أن يتخذ التوافق شكل إجماع منجز تواصليا، ويفترض التواصل اللغوي فهماً ويتبنى مواقف تجاه مطالب شرعية قابلة للنقد»[(21)].

يقول هابرماس: «إن عملية الوصول إلى الفهم هي عملية تحصيل الاتفاق على أساس قبلي يتمثل بادعاءات الصلاحية والتي تعترف بها الأطراف المشاركة وذلك بدءً من أرضيات مشتركة لتفسيرات مسلم بها من المشاركين في الحوار، وبمجرد إثارة الشك بخصوص هذه المشتركات أو ادعاءات الصلاحية الأربعة (الحقيقة والصحة والصدق والمصداقية- اللغوية) فإن الفعل التواصلي لايمكن له أن يستمر»[(22)]، على ذلك تمثل ادعاءات الصلاحية لايتيقا النقاش ضرورة قبلية وقسرية لبدأ عملية التواصل الهادف إلى الفهم، ولايمكن التشكيك بها أو التملص منها.

بذلك تشكل الأطر السابقة للتجربة التواصلية معيار شرعية الخطاب من عدمه، وبذلك فهي تشير إلى نوع من العقد contract الذي يستخدم «للتأكيد على أن المشاركين في التلفظ، يجب عليهم أن يقبلوا بشكل ضمني عدداً محدداً من المبادئ التي تجعل التخاطب ممكناً وعددا من القواعد التي

(21) J. Habermas: The Theory of Communicative Actioñ V2, p73.

(22) J. Habermas: On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998, p32.

تسيره، الأمر الذي يستلزم أن يعرف كل واحد حقوقه وواجباته وكذا حقوق وواجبات الآخر؛ إن مفهوم العقد يفترض مسبقاً إن الأفراد المنتمين لنفس السلك من الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات»[23]، وتتمفصل هذه المعايير في عناصر الخطاب حينما يثير المتكلم «بوضوح مطلب الصدق القضوي، والصحة المعيارية، أو الصدق التام الذاتي»[24].

إن هذه القواعد تساعد الأفعال التواصلية أن تبقى ضمن سيطرة أفعال الكلام والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بأربعة ادعاءات عن صحتها أو شرعيتها، الأولى أن تكون العبارة ممثلة للحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، وثانيها أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي، وان تكون العبارة صادقة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم وهذه تمثل المسالة الثالثة أما المسالة الرابعة هي أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة، إن هذه الادعاءات الأربعة تشبه البكرات في تشكيل إجماع وهكذا يحدث إعادة إنتاج رمزية العالم المعاش[25] بثقافته، ومعاييره الخلقية والقانونية، وسبق وان قلنا أن التواصل يعيد إنتاج العالم المعاش، عبر تذاوتية سليمة وتفاعلية حِجاجية تعيد بناء البنى المعيارية للعالم المعاش، تتبين أهمية اتيقيا النقاش في إنتاج تواصل سليم، وتحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي، وإعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش، بل وكشف الحقيقة بمطلقها، لأنها خاضعة لترابطات «بين الأقوال في المحاجة»[26]، وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر، وآليات اجتماعية فعالة، تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع، وإن مثل هذا الاتفاق

---

(23) دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص30.

(24) J. Habermas: The Theory of Communicative Action, V2, p72.

(25) Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the commons, Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991, p4.

(26) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص377.

المتبادل يقتضي بالضرورة حكم على أفعال الكلام مبني على ادعاءات الصحة أو الشرعية(27).

يقول هابرماس: «إن المشاركة الفعلية لكل فرد معني هي وحدها الكفيلة باستشراف التشوهات الناتجة عن التأويل الناطق بإسم المصالح الشخصية، وعليه وانطلاقاً من هذه المقاربة التداولية، فإن كل واحد منا يصير هو ذاته المرجعية الأخيرة التي يمكن استحضارها لتحديد ماينضوي تحت لواء المصلحة الشخصية من غيره، من جهة أخرى ينبغي على الوصف الذي يشكل قاعدة انطلاق كل منا لتصور مصالحه أن يظل في متناول الذي قد يمارسه عليه الآخرون، وعلى أية حال، وفي ضوء القيم الثقافية التي تم تأويل الحاجيات في إطارها، شريطة أن تكون هذه الأخيرة، جزء لايتجزأ من ذلك التقليد الذي نشارك فيه بينذاتياً، ذلك أن مراجعة القيم المنظمة لعملية تحديد الحاجيات ليست مسألة يمكن للأفراد أن يحصلوا عليها منفردين»(28)، بذلك فإن المشاركة الفعلية للتواصل الهادفة إلى الفهم والنقاش حول المتطلبات الاجتماعية، لابد بها من أن تحضر كتشكل بينذاتي لاينحصر بالممارسة الفردانية لتحصيل الحقائق تجاهها، وذلك يشترط لانجاز هذه الوجهة التداولية إفتراض المقدمات الاتيقية لهذه النقاشات، وهي بدورها تحضر كمستويين محددين لتلك العملية (المستوى الانطلوجي والمستوى الاكسيولوجي).

- مستويات اتيقا النقاش:

تتجلى اتيقيا النقاش في مستوين مُحدِدين لبرنامجها:

الأول: مستوى إفتراضات أنطلوجية (وجودية): وهو أنني إذا لاحظت واقعة ما، فإنني افترض وجود عالم موضوعي، وعندما أفصح عن شعور

(27) Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the Commons, p.6.

(28) J. Habermas: Notes pour fonder une ethique de la discussion, moral et communication, trad, Christian Bouchindhomme, paris, ed du cerf, 1986, p.89.
نقلا عن جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ص152.

معين، فإنني افترض وجود عالم ذاتي خاص بي، وإذا ما راعيت معياراً ما فإنني بالتأكيد افترض وجود عالم اجتماعي، يجب مراعاته بهذه المعايير.

الثاني: مستوى الإفتراضات الاكسيولوجية (القيمية): وهو مستوى أكثر شمولاً، وهو يعتمد على ممارسة التأمل تجاه التناقضات الأدائية أو التداولية، وتنتج عن ذلك التأمل الإفتراضات القيمية من الصدق المعاكس للكذب والحقيقة المعاكسة للريبية أو الشكية، والصحة ومعاكستها للخطأ، وتلك القيم يجب أن يؤسس لها حسب آفاقها الخاصة، بنوع من القبلية، بمعية الإفتراضات الانطلوجية في المستوى الأول[29]، ويتحقق معنى التناقض الأدائي من خلال عدم قيام الشخص المشارك في الحديث بانجاز عمل يناقض بين أركان اتيقا النقاش (الصدق والحقيقة والصحة) المنعكسة على الفعل الكلامي*، وبصورة أوضح أن يعطي وعداً بشيء غير حقيقي مثلاً، فهو يصدق باعتباره يريد أو ينوي إيفاءه بالوعد، إلا أن الأمر مستحيل التحقق لتناقضه مع مجال آخر هو إفتراض الحقيقة، كما لو وعدتُ إنسانا بأنني سأعطيه الشمس، إن إعطاء الشمس لشخص معين هو أمر غير معقول، ولا يمكن أن يكون حقيقي، إلا أن الشخص المتكلم إذا نوى وقصد تحقيق ذلك الفعل فهو سيقع في تناقض في الفعل الأدائي المعتمد على الانجاز والمرتبط بفعل كلامي، وبذلك يتضح التمايز بين مجالات القيم، وذلك يتبين قبلياً كإفتراض، فمجال الصدق يتمايز عن مجال الصحة وكذلك عن مجال الحقيقة، وهذه القيم كل منها تفترض وجود عالم خاص بها، تحده وتنبثق عنه، وتتعلق به. وعلى سبيل المثال حينما نأخذ الاتجاه مابعد الحداثي فإنه ينكر الحقيقة لكنه حينما ينقد الحداثة ويكتب في هذا المجال

---

(29) جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2006، ص71-72.

(*) **الفعل الكلامي:** أحد المفاهيم الأساسية في اللسانيات التداولية، ويعود الفضل في تنظيره إلى أوستن كما ساهم في تعميقه سيرل، والمقصود به هو الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق اللغة فعلاً بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد، ..) وغايته تتمثل في تحقيق تغيير في حال المتخاطبين. (ينظر: دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص7).

حججاً إنما يريد أن يصل إلى الحقيقة أو يقولها، وهذا تناقض أدائي واضح. وهكذا في كل الأقوال التي تدعي الحقيقة لكنها تناقض شروطها في تركيب الخطاب أو أسسه.

وفي عودة لايتيقا النقاش، وما تعنيه من «الشروط الشكلية التي لايمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، [علاوة على] الإفتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميزة للصلاحية»(30)، ونستطيع أن نوجز ادعاءات أو إفتراضات الصلاحية هذه (منظومة اتيقيا النقاش)، والمنبثقة عن دمج المستويين السابقين، بالآتي:

1 - أول هذه الإفتراضات هو **المعقولية** والتي تعتمد على انجاز جملة مركبة تركيبا صحيحا باحترامها قواعد اللغة المستخدمة، وهذا الإفتراض لايتعلق بأي ادعاء سابق للصلاحية، كما مع الصدق والصحة والحقيقة.

2 - يتعلق الإفتراض الثاني **بالحقيقة** المتضمنة في القول، وهنا يجب أن يشير القول إلى واقعة موجودة، في العالم الموضوعي، وذلك معنى الأقوال التقريرية.

3 - الإفتراض الثالث هو **الصحة**، وهو خضوع التلفظ البينذاتي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي.

4 - والرابع هو إفتراض **الصدقية**، وهو مايسمح به للتعبير عن نوايا المتكلم وبطريقة صادقة وبعيدة عن التضليل والكذب والسفسطة(31)، وذلك يقتضي عدم الشك في إخلاص الذوات المهتمة بموضوع المناقشة.

يرى هابرماس إن هذه الادعاءات هي ملازمة لفعلنا الخطابي، كلما تلفظنا داخل عملية تواصلية، «فهي ادعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي [فنحن] نطرح في كل تواصل لغوي أربعة ادعاءات شرعية أما مفردة أو مجتمعة: أولها إن ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أن مانقوله

(30) جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ص71.

(31) حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.. النظرية النقدية التواصلية، ص146.

حقيقي، وثالثها أن مانقوله صائب أو صحيح، ورابعها أن ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا»[32].

يرى البعض إن هذه المبادئ لايتيقا النقاش تشابه الطموح الذي سعى إليه كانط في ثلاثيته النقدية (نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) وذلك الطموح ينعكس عند هابرماس في ما يقدمه من نموذج يهدف إلى الوصول إلى حقيقة المعارف، وعدالة التصرفات والأفعال، والتعبير الحقيقي عن الذات في صدقها[33]، وهذا التقارب وان كان فيه وجه من الصحة إلا أنه لايطابق مقولة هابرماس في مطامح اتيقا النقاش.

تُقرأ الفاعلية التواصلية على أنها الكيفية التي تتم فيها معالجة «الحقيقة عندما لايمكن أن تباح هذه الأخيرة أبداً من قبل سلطة عليا، وعندما نعلم أن كل ملفوظ يخضع حتماً لسياقات محددة، ويتطلب ذلك المرور إلى نظرية تتعلق بصلاحية أو مقبولية الملفوظات، لذلك تقترح نظرية الفاعلية التواصلية تناول الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج، تتم حسب إفتراض يتعلق بقيام اتفاق إجماعي، وهو إفتراض موجود في بنية اللغة نفسها، تلك هي أخلاق المناقشة»[34]، وعلى التي تتعلق بالممارسة الكلامية.

وإذا كان المهم هو الأداء أو الفعل الخطابي الموجه نحو الآخرين بهدف الفهم، فإن الأشخاص الذين يشتركون «في تعامل[تفاعل] ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم؛ أنا المتكلم، والآخر الذي يتخذ موقفاً إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بينشخصية، تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله -في تلاقيهما المتبادل- منظورات المتحدثين والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا

---

(32) ألن هاو: النظرية النقدي، ص231.

(33) ايف جونريه: يورغن هابرماس .. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتيي: فلسفات عصرنا - تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ص166.

(34) فرانسوا أوالد: هابرماس .. جدلية العقل الحديث، ضمن كتاب مسارات فلسفية (مجموعة مؤلفين)، ص158.

النظام، أن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب، وكيف يحلها الواحدة ضمن الأخرى، في إتجاه أدائي، هذا الإتجاه للمشاركين في تبادل يتوسطه اللسان يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها علاقة أخرى ... وهي خيار يسقط في اللحظة، لما بين الذاتية التي ينتمي لها اللسان»[35]، يريد هابرماس أن يبين إن على الأشخاص المشاركين في الحوار البينذاتي، وبقبولهم باتيقا المناقشة (ووجوبها عليهم) أن يجعلوا الممارسة التواصلية، في إنتاج المعايير، تتسم بالكلية، فيأخذ احدهم دور الآخر كمستمع ومتكلم وملاحظ وغائب يحتمل قوله في رفض أو تأييد موضوع النقاش، بذلك يأتي برنامج اتيقا النقاش كسقف يظلل كل العملية التواصلية، كضوابط مجردة وكلية وعندما «نعتمد الموقف النظري ونقبل التموضع على مستوى الخطاب، بل والفعل التواصلي عموماً، نجد أننا وضعنا دفعة واحدة وبشكل ضمني على الأقل بعض الإفتراضات التي لايوجد بدونها إجماع ممكن؛ لذلك افترضنا تفضيل القضايا الحقيقية على القضايا الزائفة، والمعايير الصحيحة (القابلة للبرهنة) على المعايير التي ليست كذلك، [وبناءً على ذلك] فإن لقاعدة الصلاحية، الخاصة بالكلام بالنسبة لكائن حي يعيش في إطار بنى التواصل في اللغة العادية، الطابع القسري لإفتراضات شمولية (كلية) ومحتومة واستعلائية (متعالية)»[36].

وأخلاقيات النقاش هذه، هي الوحيدة التي تستطيع ضمان كلية وشمولية المعايير من جهة، واستقلال الذوات الفاعلة من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمكانية التي تمنحها هذه الاتيقيا للبرهنة على صحة الدعاوى التي تقدمها المعايير، لأنها تدعي الصحة التي وافق عليها الجميع وذلك لان النتيجة ستكون تكوين نظري لإرادة عامة منبثقة عن النقاش الخاضع لهذه الاتيقيا، والأخلاق التواصلية هنا شاملة، لأنها تخضع كل الجزئيات (المعايير القانونية الخاصة) لها، وكذلك هي وحدها التي تؤمن

(35) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص455-456.
(36) يورغن هابرماس: بعد ماركس، ص118.

الاستقلال الذاتي، ذلك لأنها تتيح الفرصة للفاعل بالمشاركة في تشييد بنية تواصلية بإرادة كاملة ومستقلة بواسطة الوعي الخاص[37].

وجد هابرماس في اتيقا النقاش القدرات، العامة والقبلية، المطلوبة لأداء ناجح لأفعال الكلام في الممارسة التواصلية، وذلك يزود الفاعلين بأساس لنقد الأيدلوجيات والهيمنات التي قد تنتج عنها، ومنه تصيب التواصل بالتشويه[38].

الحقيقة إن هذه الإفتراضات أو الادعاءات لصلاحية الحوار، وعبر ممارسة تواصل سليم وغير مشوه، تفترض أيضاً، مجتمعا مثالياً تستطيع أن تنسق الفاعلية التواصلية فيه بصورة خالية من التشويه والتحريف والادلجة، بذلك فالحوار المفترض والمقدم من هابرماس يأخذ صورة مثالية هادفة نحو إيجاد ذلك البعد النظري الأخلاقي الذي يستطيع أن يحكم البراكسيس العملي في الحياة الاجتماعية (التواصل). «إن الحوار المثالي هو مجال بينذاتي خالص، وحينما لاتوجد قيود أو حدود تعرقل التواصل الحاصل من الحوار المثالي، فإن الاتفاق الجماعي العقلاني الحر يتحقق، إن هذا الاتفاق يشكل قاعدة ضد كل ادعاءات الصدق التي يجب قياسها، وهو ما أصبح حجر الأساس الذي به يمكن أن نحكم على المواقف وادعاءات أطراف الحِجاج، وما أن يحصل نوع من القهر أو الهيمنة على هذا الاتفاق فإن التواصل السليم ينتفي»[39].

الفعل التواصلي يتوجه حسب المعايير النابعة من التذاوت، والجاري العمل بها نحو تكاملية في السلوك (التفاهم)، ويفترض الفعل التواصلي، الكلام، كقاعدة للصلاحية والمشروعية، وان مقتضيات أو ادعاءات الصلاحية الشاملة (الحقيقة والصحة والصدق والمعقولية) التي يطالب بها المشاركون في الفعل التواصلي عبر التداول اللغوي، تجعل التوافق

---

(37) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص270- 271.

(38) غالي حسين دواجي: الفاعلية التواصلية عند هابرماس، ص300.

(39) جورج لارين: الايديولوجيا والهوية الثقافية، ص214.

الجماعي أو الاتفاق الإجماعي ممكناً[40].

إن السبيل إلى تحقيق هذا الاتفاق، كما تبين، هو «اللغة التي يمكن من خلالها بلورة تواصل اجتماعي سليم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل... الأمر الذي هيأ هابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغوي ليثبت أهلية الفعل التواصلي، ... والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تُقبل إلا بمقدار ماتقدم برهانها»[41]، وهذه هي حلقة الوصل بين أخلاق نظرية تحكم سلوك التواصل، والبحث في مضمون التواصل اللغوي الذي على اتيقا النقاش أن تحكمه، وتحدد كيفية إنتاجه تواصلا صحيحاً، قائم على التداولية كوسيلة للتفاهم بين المتحاورين. لذلك يمكن تلخيص خصائص أخلاقيات النقاش بماحاوله هابرماس من رسم أُطر نظرية الفعل التواصل لتعبر عن «إرساء معقولية سلوكية، مفادها إن شخصاً معيناً ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لايبدي اهتماماً ببعض الإفتراضات التداولية، التي نعتقد بأنها ذات منحى عام[42]، وتلك هي ضرورة اتيقا النقاش وصفتها، فهي:

1 - عامة وكلية ومتعالية وقسرية لأي نوع من أنواع الخطاب.

2 - لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.

3 - وهي لازمة الإفتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.

4 - كما تشكل ضرورة لمسطرة عمليات التعبير، والتزام الصدق الذاتي للمتكلم.

5 - وإنها ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشامل، والمتكرر.

---

(40) يورغن هابرماس: بعد ماركس، ص46.

(41) حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ص67.

(42) يورغن هابرماس: اتيقا النقاش، ص30.

6 - تقوم على البعد اللغوي، كأداة، ومادة موضوعية، لذلك فهي تبحث في ما يمكن أن تنتجه اللغة من فعل حسب ضوابطها.

خاتمة

تغدو مسألة الهم الذي يسكن هواجس هابرماس، موضوعاً منحصرا بمتابعة مسار الاقحام والخلط بين فاعليتين لعاملين مختلفين بغية تحويل الإنسان إلى شيء وتسليعه في عالم منخور بالضياع والتشتت الاستهلاكي، فنراه يبدأ بنوع من التشخيص للداء مع الاستراتيجيات واختراقها لعوالمنا الخاصة وقيمنا المعيارية، فيجعلها عرضة للتحسين والقولبة والصناعة. ويجد في الاطار المتعالي الذي يتأسس على فكرة ايتيقا النقاش منفذا من تلك الازمة. فيعود هابرماس إلى ادوات ترانسنتندالية ولغوية وقصدية في محطة الحوار ليضمن بيئة من كلام مثالي خالي من الهيمنة بما يتيح تأسيس معايير جديدة تكون الأخلاق منطلقا شكلانيا لها وموضوعا قيميا كمنتج للاتفاقات في تلك المناقشات والحوارات فيغدو الحوار محكوما بمجردات أخلاقية ومنتجا لمضامين أخلاقية وكيفية تقرير ماهو مقبول منها من دونه.

أخلاق المسؤولية عند هانس جوناس

م. م. رائد عَبِيس مطلب

توطئة

«عندما يتسلَّم المرء مسؤولية عامة، فعليه أن يعتبر نفسه مُلكاً للجميع». - جونسون

إن المسؤولية الفعلية هي ليست المسؤولية القانونية مع أهميتها، فأن أصل المسؤولية مبدأ أخلاقي، ولا يسن قانون أو يراد له أن يطبق دون إحساس ضميري بمبدأ المسؤولية كحافز ذاتي لدى الفرد، فالتربية على قيم المسؤولية وعلى فهم المسؤولية وعلى القيام بالمسؤولية، هو شأنٌ ذاتي صرف، فضلاً عن شأن المجتمع والدولة في تربية أجيالها ومواطنيها على القيام بذلك. فالمسؤولية الواعية هي المسؤولية الذاتية والقانونية، بمعنى ما يفرضه عليك الدين والأخلاق كقيم معيارية ميتافيزيقية أو عرفية. تُفهمك المسؤولية وكيفية القيام بها والتصدر لها، على أَنها مهمة شرعية وإنسانية وقانونية، لأن الدين والأخلاق يحثان دائما على تبني المسؤولية بوصفها احتراما وبوصفها مصلحة. فمسؤولية الفرد تجاه عمل ما في الدولة أو الحكومة وإن كان ينافي أو لا يتفق مع الرؤى الميتافيزيقة أو لا ينسجم مع أخلاق العرف فعليه أن يخضع لما هو مناط به من عمل مسؤول وضعي،

لأنه مصلحة يجب أن تراعى، فالمسؤولية هي حافز ذاتي أولاً وحافز قانوني ثانياً. ولكن بما أن الفرد الليبرالي يتمتع بحرية الإختيار، فالمسؤولية لديه هي انفتاح نحو الرغبات بما يتفق مع مسؤولية المواطنة. ومسؤولية الفرد عن نفسه تحتم عليه الحفاظ على حياته وحياة الآخرين مراعاة لمصلحته ومصلحة الآخرين. فالمسؤولية التشاركية التكاملية في الحفاظ على المصلحة العامة هي من واجب الفرد والمجتمع بشكل تبادلي، وعلى الدولة أن تحدد طبيعة المسؤولية وفق خيار التوجه. فمفهوم المسؤولية يختلف في الدولة الليبرالية عنها في الدولة الديكتاتورية. فالفرد المسؤول هو (راديكالي -متعايش- يشعر بالمواطنة -يحترم- موضوعي)، فالمسؤولية وإلقائها على عاتق الآخرين الغير مكترثين لها هي أيضاً مسؤولية كبيرة، فالمتصدر للمسؤولية ليس بالضرورة أن يكون هو الأكثر تأهيلاً من غيره الذي لا يرغب بتوليها في حقل الإنتهازية، فالإختيار والحرية والمعرفة والكرزمة، هي مؤهلات للمسؤولية الفردية والجمعية، فإحساس القدرة على تبني مسؤولية شيء ما، يأخذ بعداً معيارياً بالدرجة الأساس، مما يؤهل الفرد ويعطيه دافعاً ذاتياً متحمساً للقيام بهذا الفعل. بغض النظر عن نجاحه أو عدم نجاحه فهذا بحثٌ آخر، تحدده عوامل التنمية البشرية.

فنحن نتحدث عن إرداة المسؤولية، الإرادة التي تكمن بين النية والسلوك بين الرغبة في تحمل المسؤولية والاستعدادات لتلك المسؤولية، فمسؤولية الفرد في تحديد مستقبله هي مسؤولية ذاتية، ولكن إن كان يفكر بطريقة جمعية في أن يجعل من نفسه إنساناً صالحاً ومتعلماً يقصد خدمة ذاته ومجتمعه بشكل متوازن، فتأخذ المسؤولية في هذه الحالة طابعاً آخراً وبعداً أكبر. وهذا يحتاج إلى همة كبيرة ووعي ناضج يتفق فيه الطموح مع المسؤولية، فمسؤولية المصلح هي مسؤولية جمعية بالدرجة الأساس، لأنه ينتقل من إصلاح نفسه ومن يحيط به إلى إصلاح مجتمعه، فالتفكير الجمعي كدافع للمسؤولية يتحدد وفق سعة الأفق في التفكير والفهم والإحساس بالآخرين. فعندما نجد أن الدين لا يحفز بنا كل طاقة المسؤولية، فمن المؤكد يكون خيار القانون هو البديل، فالفرد الذي لا يفهم المسؤولية كما ينبغي في هذه الحياة، لابد أن يكون هناك أناساً ملزمين بتعليمه وإرشاده،

وإن لم يكن هذا طريقاً ناجحاً، فيكون الإجراء القانوني - الذي وضع أصلاً من اجل الحفاظ على سلامة الآخرين ومن أجل المسؤولية - كواجب على الدولة وضعه كي توضع الناس موضعا مسؤولا، فالأشخاص الخارجين عن القانون هم أشخاص غير مسؤولين في مفهوم الدولة المدنية الليبرالية.

فالمسؤولية بوصفها معنى أخلاقي أو مبدأ ميتافيزيقي أو وصف إجرائي هي كلها وسائل تربوية وظيفية لتنظيم حياة الشعوب والمجتمعات والأفراد، فهناك أناس يحملون الوعي بالمسؤولية إلى حد الإنضباط التام أخلاقياً وقانونياً وعرفياً، وهذا ما يتفق عقلانياً مع مهمة الإنسان في هذه الحياة، فالمسؤولية الإيجابية هي المسؤولية القائمة على الوعي بمفهوم الخير العام الذي يتحقق من خلال الفرد المسؤول والمسؤولية السلبية هي كل عمل نقيض ذلك، يتبنى فيها الشخص المتطرف الغير عقلاني مهمته في هذه الحياة، بممارسة كل ما هو غير إنساني ضد الإنسانية والطبيعة، وهؤلاء ينطلقون أيضاً من الفهم الخاطئ لطبيعة المسؤولية بوصفها واجب إنساني عقلاني.

فمسؤولية البحث عن طبيعة المسؤولية بوصفها وعي وواجب وفعل أخلاقي؛ هي مسؤولية هذا البحث الذي تناولنا فيه مفهوم المسؤولية بكونها تأخذ بعد انطولوجي وقيمي وفلسفي فهانس جوناس عمل على تناول المفهوم وفق مسؤولية ذاتية وكونية نتيجة ما آلت إليه الرؤى المعيارية والتطبيقية وبمساعدة التكنولوجيا من أوضاع سلبية وايجابية انعكست سلباً على حياة الإنسان المعاصر بأبعادها الإنطلوجية والسياسية والأخلاقية وهي ما تشير إليه محاور هذا البحث التي هي :

1 - الأساس الانطولوجي لأخلاقيات المسؤولية.

2 - المسؤولية السياسية

3 - المسؤولية أفق للمستقبل.

4 - الوعي بالمسؤولية.

1 - الأساس الانطولوجي لأخلاقيات المسؤولية :

قدم هانس جوناس مؤلف "المسؤولية كمبدأ" وهو من أهم مؤلفاته، كرد فعل ومحاولة فلسفية لمحنة الإنسان المعاصر، منذ أن كانت الحرب الباردة في أوجها، وهو يدرك خطر التدمير الكامل والحقيقي الذي يمر به العالم بسبب الإنفتاح الدبلوماسي والإقتصادي والتطور التكنولوجي السريع وهذا ما دعاه إلى كتابة مؤلف آخر تحت عنوان "حتمية المسؤولية - بحث في أخلاقيات العصر التكنولوجي"[1].

ولكن حسب جوناس ثمة خطر آخر أكثر تهديدا من كارثة بيئية هو تهديد من نوع آخر يتمثل بنوايا الأشخاص - الجهات الفاعلة الفردية المتقدمة - رئيس الدولة مثلاً قادرة على إطلاق الصواريخ النووية ويستطيع أن يفعل ذلك ولا يمكن منعه بحكم أخلاقي فقط[2].

جوناس هنا يذهب باحثاً عن مؤسسة تكميلية جديدة للأخلاق، لأن مع الأخلاق التقليدية، يمكن أن يدمر العالم. فمع خطر التدمير ومسؤولية حماية الكوكب لا يمكن السير وفق الأخلاق المستمدة من التقاليد ويجب علينا هنا التحقق من صحة افتراض ذلك - أي التحقق من سلامة الأخلاق مع ضرورة البحث عن بديل. . .[3].

هانس جوناس يفكر هنا بالبعد القيمي للمسؤولية، عبر تفكير تساؤلي من يتحمل مسؤولية الإنسان في هذا الكوكب؟ ومن يتحمل مسؤولية طبيعة هذا الكوكب؟ فالإجابة على هذا السؤال وسط الركام الهائل من النظريات والأفكار والتوجه السريع نحو التكنولوجيا، من الصعب بمكان، أن تنتهي إلى تبني حقيقي لهذه المسؤولية.

من يتحمل مسؤولية؟ هل هي مسؤولية الأمم المتحدة أم المجتمع

---

(1) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, Translation, Hans, jonas and David Herr. The university of Chicago prees ltd, London, 1984, p6.

(2) Ibid: p.12.

(3) Ibid: p.15.

الدولي ؟ فهذه المسؤولية لا يمكن أن تكون مسؤولية رجل الدولة، كما لا يمكن أن تكون مسؤولية المجتمع وحده. هذا التساؤل يبحث عن مسؤولية أممية واعية تنطلق من معيار أولها الصدق.

وإن التفكير الأخلاقي بالموضوع يمكن أن يساهم في عدم إلغاء الإنسان وقطع طرق مساعدته. فالإنسان في خطر ! لو بحث الأمر بشكل تبريري غير مسؤول في إيجاد كارثة إنسانية تحت غطاء سياسي يبت به الحاكم الفرد(4).

إن جوهر الإنسان مفتوح للخير والشر، وبالتالي فإن مسؤولية الكواكب يجب أن ترتكز إلى شيء لا يمكن تجاوزه، وهو الوقوف وقفة رجل لتحمل مسؤوليته، نعم، يجب أن نعترف، وسبب الاعتراف هو أنه لا يزال هناك جانب شخصي في اللعبة. الشيء الوحيد الذي يقف فوق الشعب، دون أن يتطلب الاعتراف به، أو التغاضي عنه، ويتم الاعتراف دائما على وجه (افتراضية) وجود سلطة أعلى وراء الحاكم يجب إن لا تتأثر بعد تنحيه(5).

لذلك يدعو جوناس إلى جلب كل شيء في اللعبة على أساس بديل للأخلاق لتفادي نهاية العالم الوشيكة.

هذه التجربة من الصعب أن تفهم : نحن نرى كيف يلتقي السياسيون في مؤتمرات القمة ؟ وكيف يتحدثون عن المشاكل التي حولها إجماع علمي؟ مثال على ذلك : هو قمة 8G في يونيو 2007 في Heiligendamm، أو عام 2011 في Deauville. إذ نجزم فعلا بإن جوناس يفكر بالفعل من منظور تاريخي، وعلينا أن نسأل ما إذا كان لديه أسلاف في ذلك الوقت من الغنوصيين أو الأفلوطينيين الذين انتقدوا العالم أعنف انتقاد أم لا ؟ فهو لم يتحدث حول إمكانية التدمير الذاتي، لإحداث نهاية الشر، وهذا هو المطلوب من القوة التكنولوجية، التي منحت لنا في القرن العشرين(6).

(4) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p25.

(5) Ibid, p17.

(6) kamiel verwer, Freiheit und rerant wortung bei hans, inangnr al disser tatian, zur erlangung der dok Rwurde, der, Humboldt-universitat zu berlin, 2011, p150.

وهذا يُثير سؤال مهم هل بالإمكان الاستمرار باستخدام هذه القوة التكنولوجية، التي تجعل وجود العالم على المحك؟

جوناس هو ضد هذه الإرادة ويسعى بحججه النهائية إلى توضيح فكرة هذا الميل المدمر. لذلك كان يدعو بكل مسؤولية إلى معالجة المشاكل السياسية الحالية ووضع حل وسط للمشاكل في الميدان السياسي، فهذه المشاكل لا تتطابق مع إرادة الدفاع ضد أعظم الأخطار التي تتعرض لها البشرية، إذا لم تتحول تلك الإرادة إلى إرادة شر باسم الخير، مثل قصد الهجوم باسم الدفاع الذي يكون رجل الدولة مسؤولاً عنه[7].

إن الإحساس بالمسؤولية مبرر وجودي وعلى الإنسان أن يكون مؤهلا لتعلم المسؤولية الكبيرة. إن مبدأ المسؤولية يقول : مع كل طفل يولد، على الإنسانية أن تبدأ في مواجهة وفيات جديدة، وهذه أيضاً مسؤولية لإبقاء الجنس البشري في اللعبة[8].

والمسؤولية في المرحلة الأولى من الانطولوجيا قررت أن الأمر يجب أن يرتكز في الوجود، على الحكم الذاتي، وبناءاً على ذلك، نحن قد نبحث عن كيفية هذه المسؤولية ؟ وكيف تكون مكسباً لمعنى التصرفات العملية ؟ إذ إن الذراع الطويلة للسلطة والقوة البشرية، يجب أن تفهم بوصفها "مبدأ المسؤولية" وبكونها وسيلة من وسائلها ومن خلال هذا الوصف تفهم المسؤولية على أنها وجهة نظر المستقبل[9]. فإن المسؤولية عن مستقبل الكواكب، تُقبل فيها مسؤولية الفرد التوراتية، أي الاختبار النهائي، إذ كل شيء على المحك، وهو مفيد فقط للتفكير بعدِّها مسؤولية سياسية، تتمثل بكيفية التعامل مع اثنين من مواقف مختلفة وهي: الخوف والأمل[10].

جوناس يتحدث عن طبيعة المسؤولية والوعي النفعي لها وبها، لخدمة

---

(7) Ibid: p152.

(8) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p25.

(9) Ibid: p26.

(10) Ibid: p27.

الإنسان بغض النظر عن مصدرها سواء كان ميتافيزيقياً أم أخلاقياً أم قانونياً، المهم هو خلق حالة من الإستعداد للمسؤولية عند المواطنين تجاه دولتهم ومجتمعهم وأنفسهم، فالمختلفون بالديانات والأخلاق والأعراف تجمعهم قيم المسؤولية المشتركة سواء كانت سياسية أم اجتماعية أم إدارية، فجوناس يحث على تمظهر الأخلاق وفق إدراك المسؤولية وتبنيها وأدائها بكونها استعداداً إنسانياً يستطيع أن يعبر الإنسان عن إنسانيته من خلالها.

2 - المسؤولية السياسية :

مستقبل الإنسان ليس محتوى يمكن التنبؤ به وإذا كان علينا أن نبدأ من إنسانيتنا المشتركة للخروج رسميا، يمكننا متابعة تطور الناس كعملية غائية. كل شخص ينمو وفقا للانطولوجيا، يفترض أن يَحسب وجوده بشكل مناسب. له طبيعة تعرب عن طريق غرض الاستخدام المجاني، قد تضع في سلم وطبيعة الحرية واجهة جديدة[11] فتاريخية المسؤولية الأبوية لا تعبر فقط عن مسؤولية الآباء في تعليم أبنائهم وفي رعايتهم، والدولة أيضاً لا يمكن أن تعطي للمسؤولية تاريخاً نهائياً، فموضوع مسؤولية الدولة يجب أن لا يُفهم خارج المستقبل[12].

وأشار جوناس إلى هذا في مقابلة عام 1992: "من كان يدعي لنفسه أن يعرف أن شيئا ما هو نفسه منذ البداية وإلى الأبد، فإن البداية لا تأخذ على محمل الجد. ولكن لنأخذ على محمل الجد السؤال هو ما الحرية؟"[13].

في هذه الحالة وللإجابة عن هذا التساؤل عن ماهية الحرية سوف نجد أن فيلسوف الأخلاق يقدم المشورة في هذا الجانب، لأنه أول من يدافع عن الحرية وعدم التغاضي عن الحقيقة المتمثلة بالحرية والتي يجب أن توجد

(11) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p116.

(12) Ibid: p130.

(13) kamiel verwer, Freiheit und rerant wortung bei hans, p.188.

بأي شكل من الأشكال، فالحرية الفردية غير محدودة ولكن ما يدمرها في الواقع هو تعارضها مع حريات الآخرين.

فإن الغاية النهائية من التاريخ، حسب هانس جوناس، هي المسؤولية الأولى وهي ضمان أيضاً في أن يظهر بالمستقبل رجل دولة الحرية، وهذا ممكن فقط إذا لم يكن هناك تبادل لأمن نظام التكنوقراطية التي يمكن أن تجد حريتها الخاصة فقط قبل أن تصبح الوريث فيها[14].

يصف جوناس الديناميات بين التكنولوجيا والسياسة بوصفها نوع من السباق بين العوامل المعروفة وغير المعروفة من قبل، أصبحت لدينا أكثر العوامل تتزايد بسرعة قوة الحوسبة من أجهزة الكمبيوتر ونحن لا نعرف ما التكنولوجيات! وهي تعطينا حل لمشاكلنا، وما إلى ذلك، فهذا مجرد استنتاج وحيد يجعل جوناس يرى أن دولة (الحكومة) تخلق الظروف لخليفتها، لذلك فإنها يمكن أن تحكم في نفس الحرية. وليس هذا أمراً فارغاً ولكنه يؤدي إلى قرارات معينة مثل التعليم، وقوانين وسائل الإعلام، وحظر الأحزاب غير الدستوري[15]. وهذا الدليل على أن المسؤولية الكاملة المطلقة هي واجب رجل الدولة، وهي حق ملموس ونحن بحاجة إلى أن نسأل عن موضوع الإنسان الذي يحقق وجوده والشعور بالمسؤولية وحده لا يكفي. فالمسؤولية هي المفهوم الذي نحن نستمده مباشرة من الانطولوجيا[16].

وهذا تأكيد على أن المسؤولية تبدأ مع وجود الإنسان، مع تشكل ماهيته، حسب الفلسفة الوجودية، فماهية الشخص الإنطلوجية تخط له مسؤولياته تجاه نفسه والآخرين، إذ إن المسؤولية الشخصية يجب أن تحدد وفق التربية الأسرية ووفق القانون. الأبوين والدولة عليها تنمية هذا الشعور لدى الفرد منذ الصغر حتى تتشكل لديه رؤى حول طبيعة المستقبل

---

(14) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p141.

(15) Ibid: p134.

(16) Ibid: p135.

ومسؤولياته، فالدولة والحكومة عليها إن تقدم المسؤولية بشكلها الأخلاقي بكونها ملزمة بتحمل المسؤولية أمام مواطنيها.

وجه هانس جوناس المسؤولية إلى رجل الدولة على أساس التعامل وفق المسؤولية بكونها معيار أخلاقي وقانوني، ملزم به ويجب التعامل على أساسه، وهو طموح قد يتحقق مع رجل دولة الرفاه الذي تحدث عنها يورغن هابرماس أو دولة العدالة الذي تحدث عنها جون رولز، فالمسؤولية الكاملة والمفترضة لرجل الدولة تحتم عليه إن يُحقق الرفاهية والعدالة بكونهما أعلى درجات المسؤولية الأخلاقية والإنسانية فضلا عن القانونية المناط بها رجل الدولة، فالحاكم المسؤول هو الحاكم العادل والمنصف والمحقق بأعلى قدر من المسؤولية رفاهية شعبه ومواطنيه، فهو مسؤول عن كل شيء وهذا ما تُحتمه عليه مفترضات المسؤولية الكاملة لهذا المنصب المسؤول.

3 - المسؤولية أفق للمستقبل :

كل مسؤولية لا معنى لها من دون منظور المستقبل. سواء قررت إمكانية الفشل أم النجاح. وهذه حقيقة ولابد من مسؤولية جديدة وربما تصبح ضرورية في حالة وجود أخطاء فنية في مشاكل الحكم، فالمسؤولية تتطلب دائما فعالية التبعية إلى الشخص المسؤول. وهو يملك مستقبلاً كائنا ما في يده، وأنه هو المسؤول عن وجودها. وتكمن المسؤولية الكاملة في أفق المستقبل الحديث ليست في إنجاز إداءٍ معين، ولكن في وجود مسؤوليات فعلية مثل : الطبيب لديه المسؤولية تجاه مرضاه، والمدرس لديه مسؤولية تجاه طلابه، والكاهن لديه مسؤولية تجاه المؤمنين[17].

مثل هذه المسؤوليات لا تؤثر في وجود هذا الموضوع -النظر في المستقبل- ولكن علينا إن ندرك، يجب أن يكون للطفل مستقبل ما، وليس في هذا تثبيط للعمل، ولكن هو أساس وجزءُ من المسؤولية، وخوفُ على

---

(17) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p108.

المسؤولية ذاتها، حقيقة إن الكائن تجاه المسؤولية هو دائما حدث، وليس مجرد كائن، فنظرية المسؤولية هي البنية الفوقية للفلسفة إذ يتم إصلاحها وإعادة النظر بها في حالة الاعتماد الكلي عليها، فعلى سبيل المثال: لديك طفل رضيع، ويمكنك أن تمنع عنه الرضاعة الطبيعية في أي لحظة، إذا كنت تريد ذلك وتكفل لكَ الطبيعة هذا الحق: ولكن لدينا ولديك غريزة الأبوة. والمسؤولية الكاملة عنه تعني الاستمرارية. ممارسة المسؤولية تجاهه يجب أن لا تنقطع، إذ ليس هناك عطلة عن الأبوة والأمومة. والآباء مسؤولون قانونيا فهذه نقطة نهائية وثابتة من الوالدين، لا يعني أن مسؤولية الوالدين في نفس الفئة من مسؤولية الطبيب والمعلم، بل تتساقط المسؤولية المهنية للطبيب أو المعلم، بكونها تعالج جانباً واحداً فقط (صحة الطفل أو إداء مدرسته) ولكن مسؤولية الأب تجاهه لا يمكن أن تنتهي[18].

يجب توعية الطفل على حريته وينبغي وفقا لهانس جوناس إن تبدأ حرية الإنسان على وجه التحديد من البداية وبسبب إن المسؤولية (مجردة على ما يبدو) من الآباء والأمهات، فالطفل لديه القدرة على أن يطور مسؤوليته الذاتية. عندما يتم رفض المسؤولية الأبوية للطفل، فمعنى الأبوة هو المسؤولية وهو في نهاية المطاف مسؤول عن استمرارية الجنس البشري، ويجب أن تحمل على أنها قضية إنسانية. وهي جزءٌ من مسؤولية رجل الدولة الحاكم[19].

جوناس يتحدث عن مجموع المسؤوليات؛ ومنها مسؤولية رجل الدولة، فمسؤولية رئيس الدولة لا تقتصر على الإداء المحدد للدولة فقط أو عن الحرب، ولكن للدولة بجميع مسؤولياتها. فعلى الرغم من مجمل مسؤولية رجل الدولة، ومع ذلك، يجب إن لا نسلم بالاعتماد عليه، وذلك لأن ما نريده وفق مبدأ المسؤولية هو وجود دولة حتى من دون رجل دولة[20].

---

(18) Ibid: p109.

(19) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p.111.

(20) Ibid: p112.

ربما ستكون هناك مدة من الفوضى، ولكن عدم وجود رجل الدولة في حد ذاته لا يعني انهياراً للدولة. فالمواطنون لا يعتمدوا كثيرا على الدولة، فإنهم يمكن أن يستغنوا عنها. رجل الدولة هو من يتحمل المسؤولية عن الصالح العام. فمجمل المسؤولية تعني حالة من الاستمرارية ورجل الدولة لا يمكن أن تُترك له المسؤولية كاملة ؛ فالمسؤولية ليست هي شيئا يراد منها استنزاف دولة[21].

ففي كلتا الحالتين، نجد أن مهمة الاستمرار في المسؤولية الكاملة هي بالطبع، مسؤولية وحنكة الوالدين والدولة، بوصفهما الموجودان الحقيقيان، فعندما ترتبط في واجبات محددة. تظهر المهمة الأصلية للفرد على إنها ليست فقط في الامتثال لالتزاماتها بكونها التزامات محددة، ولكن في أفق المستقبل على هذا النحو، هذا هو من أجل الحفاظ عليها. وباختصار يمكن القول : إن المسؤولية الأولى تقع على عاتق إمكانية المسؤولية في المستقبل. هذه هي فكرة مجردة تتطلب ربط المسؤولية إلى محتوى معين[22].

وهذا يعني إن الفرد بكونه "طفل - شاب - كهل" هناك من يتحمل مسؤولية وجوده ومسؤولية عيشه، الوالدان منذ أن عزما على أن يكونا أسرة يتكون لديهم الإستعداد لمسؤولية الحضانة والتربية والعيش، فضلا عن مسؤولية الدولة تجاه هذا الفرد وتجاه الأسرة بشكل كامل. فمسؤولية الوالدان والدولة مسؤولية تكاملية تجاه طبيعة الوجود، المسؤولية الواعية والحريصة على صنع مستقبل أفضل للأسرة والفرد من قبل الدولة ومن قبل الوالدين؛ هي من تحدد طبيعة المستقبل المنظور. فالتفكير بمستقبل أفضل يجب أن يحاط بأطر من المسؤولية الملتزمة لتنفيذ هذا المستقبل على أحسن وجه، وهذا ما تحاول أن تقدمه الدراسات الستراتيجية المستقبلية والتنموية وعلى جميع الأصعدة.

---

(21) Ibid: p114.

(22) Ibid: p115.

4 - الوعي بالمسؤولية:

يعطي جوناس لمفهوم المسؤولية وظيفة أخلاقية دقيقة جدا. ينطلق من قناعة أن العلم والتكنولوجيا الحديثة قد أثارا قطيعة في العلاقة بين الإنسان والطبيعة والإنسانية قادرة من الآن فصاعدا بفضل التكنولوجيا على التعديل الجذري أو حتى على تحطيم محيطها الطبيعي. ينتج عن هذه القدرة واجب أخلاقي جديد يتمثل في العناية بالطبيعة[23].

صاغ هانس جوناس أخلاق المسؤولية بوصفها ضرورة وضرورة حتمية. لذلك يدعو جوناس إلى النظر في تأثير العمل فيما يتعلق بإمكانية الحياة . . . ويرى من الممكن أن يكون بالطبع التحقق من العمل الخاص بك. وليس تعميم الإرادة أو الفعل، فالنتائج المترتبة على إجراء أو أمر أساسي، هي شموليات للحياة البشرية، فهذه هي أخلاقيات أكثر ضرورية لأنها ابتدائية[24].

يرى جوناس إن النظر في تأثير العمل فيما يتعلق بإمكانية الحياة والتأثير ليس في الأفق، لان كل إرادة لها تأثير في المضمون الأخلاقي للعمل. لذلك نجد أن من الممكن الصعود إلى "الإرادة العامة" للجمهور وهذا يعني أننا نستطيع من خلال الفعل إن نخلق تأثيراً أكبر للفعل الأخلاقي في المجتمع. وهذا يتطلب بعداً تربوياً من شأنه أن يخلق وعي ذاتي وجمعي بالمسؤولية بكونها مبدأ الحياة الواعية.

فالمسؤولية أخلاق وعلم، بمعنى تنطلق من ضرورات حتمية وقناعات شخصية، وهذا يعني إننا نستطيع الاستغناء عن الدين ويصبح من غير الضروري أن نقدم تبريرات أخلاقية على وفق الدين أو أخلاق الدين.

فالأخلاقيات المشتركة بين جميع الأديان هي أخلاق عالمية متفق عليها

---

(23) دورتيي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص450.

(24) Manfred horz, hans jonas: prinzip verant wortung, Prinzip der Jonasschen Ethik, p2. www, ebook browser, edu.

وفق معيار ديني. وعندما نقول معياراً فهذا يتجاوز الواقع، فأخلاق المسؤولية هي أخلاق سلوك وعمل وواقع. فالواقع الأخلاقي يملي عليك أخلاقيات جديدة، عليك أن تجد لها تبريراً خارج نطاق النص الديني، ذات بعد مسؤولٍ وتأثير عملي، فأخلاق القانون هي ليس أخلاق الدين. فالالتزام بالثانية يحمل بعداً ذاتياً اعتقادياً بينما في الأولى يحمل بعداً مسؤولياً عملياً تنظيمياً، عليك إن تطبق القانون وفق مبدأ احترام القانون، فالأخلاق كمسؤولية هي قانون إلزامي.

ومن أجل تحديد مسؤولية مفهومه ومشتركه بين أناس مختلفين في الإعتقاد ومتفقين في المفاهيم، علينا أن نقوم بتحليل تلك اللغة التي تعبر عن معانٍ أخلاقية وفق حجج وبراهين ومفاهيم تؤدي نفس المعنى المراد لفهم البعد الأخلاقي للمسؤولية والوعي المشترك بها.

فالوعي هو شيء لم يتغير جوهرياً، لذلك هو مشترك يُعول عليه في تبني المسؤولية(25).

قدم جوناس ثلاثة مبررات لأخلاق المسؤولية هي:

1 - إعادة النظر في جميع آفاق الإيمان بالذات والخلط بينها وبين الحكمة والأنانية وقواعد الأخلاق وتجاه الإجراءات الأخلاقية والتفكير بجدية بـ "قاعدة الإعتراف" فإن تكوين الأخلاق - (من الدعاوى والمطالبات والحقوق والإلتزامات) - هي حتميات الحياة الجديدة. فهذه الأخلاق لها بنية مختلفة عن أخلاق العقل لدى أرسطو فهي مفتوحة ضمن نمط الحياة الجديدة(26).

2 - إن إرادة الفعل يجب أن تعبر عن حسن النية وليس عن التعسف لأن الجميع مسؤول عن أفعاله من خلال كل شيء، فإن إدعاء الأخلاق على

---

(25) Micha h Werner, hans jonas prinzip verantwortung, vorlufige manuscript rersion, zitierfhig fassung in: duwell, marcus/steigleder, klaus hg, 2003, finfuhrung, frankfurt, m;suhrkamp, s41-56, p4.

(26) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p12.

أسس الحرية قد لا يكون ملزما للفرد، فالهيكل الذي يحدد علاقة الأخلاق بالحرية من أجل تحقيق المسؤولية يعد أعلى مرتبة من الحرية الملزمة[27].

3 - الأخلاق هي الأساس في العالم، وربما من أجلها خلق العالم، فالأخلاق المعيارية والواقعية والفيزياء، كلها نواح حتمية، فالإنسانية لها الحق في أن تتطور وتستمر في هذا العالم على هذا الأساس الذي خلق من أجله، فالأخلاق هي الأساس الإنطلوجي للإنسانية[28].

الخلاصة :

عرفنا مما تقدم أن هانس جوناس أراد من خلال فلسفة مفهوم المسؤولية البحث عن جوانب أخلاقية وقانونية وإنسانية، هذا المصطلح في واقع الحال يدخل في جوهر الوجود الإنساني، بل وفي مهمته ودوره وطبيعته وجوده، بل وضرورة العيش، بكون الإنسان حيوان اجتماعي ميال إلى الإجتماع، ولكن رغبة إجتماع دون مسؤولية لا يمكن إن يجتمعا مع بعض، فالواجبات والحقوق تنبع من صلب إحساس الإنسان بالمسؤولية تجاه وجوده وقبل أن يكون مسؤولاً كان مسؤولاً عنه، فدورية المسؤولية تحتم على الإنسان (الوعي بالوجود الأخلاقي " إنطلوجيا الأخلاق " كما هي عند هانس جوناس، والوعي بطبيعة المسؤولية وحجم المسؤولية ونوع المسؤولية) إذ تحدث جوناس عن دور الأسرة ودور الدولة في خلق وعي مسؤول لدى المواطن الذي يعيش في كنف هذه الدولة، فالمسؤولية يجب أن تفهم - بين مسؤولية الدولة في الحفاظ على أمنه وضمانه - وبين مسؤولية الفرد بكونه مواطن عليه أن يعي مسؤولية وجوده كعضو في المجتمع الإنساني، وهذا ما أشار إليه جوناس في حتمية المسؤولية، بكونها حتمية إنطلوجية تولد مع الإنسان السوي القادر فعلًا على تحمل مسؤوليته، فضلا عن نوعها

(27) Hans, jonas, the imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, p115.

(28) Ibid: p116.

وحجمها، وهذا أيضاً وضحه جوناس في كلامه حول مسؤولية الكوكب الذي نعيش فيه، وحمايته من دمار الحروب والأوبئة والمخلفات الصناعية.

لذلك كان يركز على أهمية الوعي بالمسؤولية كونها فعلا أخلاقياً نابعاً أساساً من وخز الضمير الحي الذي يدفع بالإنسان دوماً إلى أن يتبنى المسؤولية كاملةً أمام الجميع. فكانت رؤية جوناس من خلال الحث على إعادة النظر في مسؤولية الإنسان المعاصر بوجه ما يتعرض له من تغييب لكثير من مزاياه الإنسانية بأسباب تتصل بقطاعات كبيرة في الدولة وتخليها عن مسؤوليتها، لذلك كان جوناس مهتماً كثيرا بوعي مسؤول الدولة " الرئيس" أمام مواطنيه بوصفه يتحمل المسؤولية الأكبر في بناء الإنسان.

حضور الفعل الأخلاقي في الفضاء السياسي عند جون رولز

(مقاربة في مفهوم العدالة)

أ. د. جميل خليل نعمة المعلة*
والباحثة هالة صدقي ناصر

تمهيد

إن المفاهيم مثل الحرية والمساواة والتضامن، تجسد بالنسبة إلينا المبادئ التي ينبغي على كل مجتمع أن يضعها في حسبانه بغية الوصول إلى توزيع عادل للمنافع المادية والمعنوية المشكلة لتراثه المشترك لبني إفراده (المجتمع).

لكن السؤال الذي يفرض نفسه ويتمحور حول الإجراء المفترض اتباعه لجهة إرساء معايير مجتمع عادل، هو كيف يمكننا تحديد هذا التوزيع العادل حسابياً (أو رقمياً)؟

يرى رولز بالحساب العقلاني الإفراد الذين يسعون إلى "تجريد" المواقع التي يشغلونها داخل المجتمع، ونجد هابرماس يعمل على إبراز الممارسة

(*) أستاذ الفلسفة والفكر السياسي في جامعة الكوفة.

المعقولة لجماعة معينة يهتم أعضاؤها بالمشاركة في مناقشة ذات طابع علمي على أن كل ماسبق ليس إلا رسماً للحدود والنظرية الخاصة بموقع إطار الجدل الحالي ؛ لذا لا ينبغي إن ننظر إلى المسألة كما لو أنها تعني إن هناك تعارضاً بين "السياسة" و"الديمقراطية الاجرئية" ، وذلك عبر افتراض حاجة متبادلة ينبغي لها إن تفصل المعقول عن العقلاني، أي بصورة عامة نجد إن ما بعد الحداثة يسودها التعدد الثقافي والعقائدي (المذهبي). ولا سبيل إلى توحيد هذا التعدد الا بفضل مفهوم العدالة بما هي إنصاف، وهذا هو مؤلف جون رولز الذي أقام الدنيا وما أقعدها في عالم السياسة والاجتماع، وعليه سوف تكون "نظرية العدالة" لجون رولز التي هي محور حديثنا في هذا الجزء من البحث، ومن السمات التي ميزت "نظرية العدالة" عن غيرها من المؤلفات التي يزخر بها عالم السياسة عامة والحقل الأكاديمي خاصة، أنها تعمل على ما يمكن أن يراه بعضهم خيرا ، وقد يراه الآخرون وَبَالاً وشرا. أما العدالة فتحظى بإجماع الكل. فهي تحافظ على اختلافاتهم دون أن تفضي إلى الانشقاق والتمزق الذي يهدد المجتمعات الليبرالية.

وقد ظل المشتغلون بالفلسفة السياسية في فترة الخمسينات يتابعون انجازات جون رولز وتطويره لنظرية العدالة التي بدأت بمقال له تم نشره في إحدى المجلات الفلسفية، حيث لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يعمل على تطوير أفكاره الأساسية من خلال عدد من المقالات والدراسات، إلى أن أصدر في عام 1971 كتابه الشهير "نظرية العدالة" ، وحينذاك كان اسم جون رولز لا يحظى بشهرة كبيرة في الأوساط الأكاديمية لكنه بعد إصدار الكتاب أصبح أحد ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم.

وقد تم الاحتفاء بهذا الكتاب من طرف الأساتذة البارزين في ميدان الفلسفة السياسية واعتبروه حدثا فريدا من نوعه، بل وصفوه أنه تحفة فريدة، وإسهام منقطع النظير في ميدان الفلسفة السياسية، بل إن هناك من المهتمين من ربط بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون، وجون ستيوارت مل، وايمانويل كانط.

فضلا عن هذا فقد اختير هذا الكتاب في باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام 1971، ومن ثم اعتبر الفيلسوف الأمريكي جون رولز 1921-2001 من أهم المنظرين للعدالة كنظرية ومفهوم، ذلك انه عندما ترجم مؤلفه لأول مرة أحدث ذلك نقاشا محتدما في العالم القاري، ونفس الشيء حصل في العالم الانكلو سكسوني، بحيث أثارت "نظرية العدالة" نقاشات كبيرة يصعب الإحاطة بها، إذ في الولايات المتحدة الأمريكية كانت الفلسفة الأكثر شيوعاً ورواجاً، بالإضافة إلى هذا لا يمكن إحصاء الكتب والمقالات التي كتبت عن هذه النظرية.

المبحث الأول

افكار رولز في نظرية العدالة

عند دراستنا كتاب "نظرية العدالة" نجد انه ناقش المفاهيم المطروحة ضمن أفكار متسلسلة ومترابطة مع بعضها بشكل لا يمكن دراستها إلا سوية، وهي بدورها توضح مراد جون رولز من هذه النظرية، وهذه الأفكار يستخدمها رولز من اجل إضفاء بنية على "العدالة كأنصاف" ككل بأنها أفكار أساسية. ومن اجل بيان ماهية هذا الكتاب لابد من بيان نبذة عن هذه الأفكار في هذا المبحث، لنستطيع فهم آلية النظرية في المبحث القادم.

المطلب الأول

المجتمع بوصفه نظام منصف من التعاون

يرى رولز أن هذه الفكرة، أي فكرة المجتمع بوصفه نظام منصف من التعاون الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه، وفي الوقت نفسه هي خطوة لتطوير مسعانا نحو مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي(1).

---

(1) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل. المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت ديسمبر 2009. ص92.

ويرى رولز من خلال نظرته إلى المجتمع على انه منظم متعاون، حقيقة هي إن المواطنين فيه لا يعدون نظامهم الاجتماعي نظاما طبيعياً بتاتاً، أو بنية من المؤسسات تسوغها عقائد دينية أو مبادئ تراتبية تعبَر عن قيم ارستقراطية[2] ومن ناحية أخرى يجعل رولز للتعاون الحاصل في المجتمع شروطاً من اجل إن تكون منصفة بين إفراد المجتمع الذين يكونون عبارة عن أشخاص أحرار متساويين، ومن بين هذه الشروط فكرة المبادلة بالمثل : أي يستفيد جميع الذين يؤدون أدوارهم كما تتطلب القواعد المعروفة بحسب ما حدد في معيار عام ومتفق عليه[3]، كما يرى جون رولز إن مبادئ العدالة (التي سنتطرق إليها في موضع أخر من هذا الفصل) لها دور في تحديد الشروط المنصفة للتعاون.

ثم يطرح رولز سؤالاً أساسياً للفلسفة السياسية للنظام الديمقراطي الدستوري، وهو : ما هو المفهوم السياسي للعدالة الأكثر مقبولية والذي يعين الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين المعتبرين أحرارا ومعقولين وعقلانيين ؟ وناقش رولز مفهوم العقلانيين والمعقولين والفرق بينهما، حيث إن المعقول (Reasonable) والعقلاني (Rational) هما فكرتان أساسيتان ومتكاملتان تدخلان في الفكرة الجوهرية للمجتمع باعتباره نظام منصف من التعاون الاجتماعي.

فالمعقول هو الشخص الذي يقترح "المبادئ التي يحتاج إليها لتعيين ما يمكن إن يراه الجميع شروطاً منصفة للتعاون، أو تكونوا راضين بالمبادئ عندما يقترحها الآخرون"[4]. وبالتالي فكل ما هو ليس بـ (معقول) فهو، عقلاني ويقصد به الشخص ذو السلطة السياسية العليا أو الشخص الذي يكون في موضع ذي ظروف أوفر حظاً من ظروف غيره.

---

(2) ريكور، بول: العادل، ج1 ترجمة جماعة من المترجمين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة". تونس (بلا)، ص120-121.

(3) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص93. وكذلك: قربان، د. ملحم: قضايا الفكر السياسي -العدالة- ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1992. ص510.

(4) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص94.

المطلب الثاني
فكرة مجتمع حسن التنظيم

ويقصد به المجتمع المنظم بكفاءة مفهوم العدالة، وكما سبق واشرنا إلى إن هذه الأفكار مسلسلة مع بعضها، حيث نجد إن الفكرة الأساسية لمجتمع حسن التنظيم تستخدم لتعيين الفكرة المركزية المنظمة للمجتمع باعتباره نظام تعاون منصف(5).

إن الفائدة التي يضعها رولز من فكرته عن (مجتمع حسن التنظيم) هي:

1 - إن هذا المجتمع يقبل كل شخص يتمتع بالشروط الموضوعة من قبل المفهوم السياسي للعدالة، وإن هذا القبول هو اتفاق عام.

2 - البنية الأساسية للمجتمع هي فكرة ذات معرفة عمومية، أو يعتقد بوجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة.

3 - إن للمواطنين حساً فعَالاً بالعدالة، حيث يمكنهم إن يفهموا ويطبقوا المبادئ على العموم، كما إن المواطنين بفهمهم الصحيح هذا للعدالة ومبادئها، يمكنهم إن يقاضوا مؤسساتهم السياسية بكل ما له علاقة بحقوقهم السياسية (6)

كما نجد إن لفكرة مجتمع حسن التنظيم معنيين، هما:

أ - المعنى العام الذي هو الحسن التنظيم ينظم تنظيماً فعَالاً بواسطة مفهوم سياسي عام للعدالة.

ب - المعنى الخاص وهو مجتمع حسن التنظيم خاص بمفهوم خاص للعدالة، ويعرفون إن كل الآخرين يقبلون المفهوم ذاته(7).

ومن ذلك نصل إلى عدم واقعية هذا المشروع عند رولز، حيث يصرح

---

(5) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص96.
(6) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص97.
(7) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص98.

هو نفسه بذلك، وخير دليل إن كل بنوده الرئيسية والفرعية، تدل على إن هذا المشروع هو عبارة عن نظرية وبتعبير رولز أنها تصلح لكل زمان ومكان إلا إن ذلك لايغير شيئاً مما هي عليه من جمود النظرية، حيث نرى من جانب أخر إن حجة المدافعين عن رولز يعدون انه مشروع واقعي على اعتماد أنها بالتالي تسن القوانين وفقاً لهذه النظرية، فهي واقعية.

المطلب الثالث

فكرة البنية الأساسية

وهذه من أهم الأفكار التي تكون لكل شيء، ألا وهي (البنية الأساسية)، في محل حديثنا عن نظرية جون رولز، فيقصد بها البنية الأساسية لمجتمع حسن التنظيم. وتؤلف البنية الأساسية للمجتمع الطريقة التي تلائم المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، وطريقة تعيينها الحقوق والواجبات الأساسية، وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن[(8)].

ولأهمية البنية الأساسية فإنها ستكون محور دراستنا، حيث نجد إن مبادئ العدالة كأنصاف هي التي تنظم هذه البنية، ولان العدالة تبدأ بالحالة الخاصة للبنية الأساسية، ولكن هذا لايعني شرط إن تطبق على المؤسسات ولا تُنظم مؤسسات المجتمع وجمعياته من الداخل، حيث يبدو هذا واضحاً في معظم الحالات، حيث تعمل مبادئ العدالة والحريات السياسية فيها على تنظيم النظام الداخلي للكنائس والجامعات، وسنجد إن احد مبادئ العدالة وبالتحديد مبدأ الاختلاف (سنأتي على بيانه لاحقا) إنه يرسم للوالدين كيفية معاملتهما لأولادهما، أو توزيع ثروة الأسرة عليهم.

وبالرغم من تحديد مبادئ العدالة لهذه الحدود للمؤسسات داخل البنية

---

(8) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص98-99. كذلك: فرالي، كولن: قدمه في النظرية السياسية المعاصرة. ترجمة د. محمد زاهي بشير المغربي ود. نجيب المحجوب ألحصادي، ط1، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي 2008. ص38.

الأساسية، فإن لهذه المؤسسات مبادئ متمايزة تحكمها بالنظر إلى أهدافها ومقاصدها المختلفة ومتطلباتها الخاصة.

المطلب الرابع
فكرة الوضع الأصلي

وهذه الفكرة هي احد المفاصل الرئيسة في بنية العدالة، بوصفها انصاف إذ (كما سنبين في حينه) لايمكن أن نصف ماهية نظرية رولز ما لم يتم التطرق إلى فكرة الوضع الأصلي. إن فكرة الوضع الأصلي تثير سؤالاً، ألا وهو :كيف يمكن توسيع فكرة الاتفاق المنصف لتطبيق مبادئ العدالة السياسية لبنية الأساسية ؟

كما إننا نجد إن فكرة الوضع الأصلي هي أكثر ما يذكرنا بنظرية "العقد الاجتماعي" Social Contract، حيث نجد فيه نفس الافتراضات الأولية ونفس مميزاتها، من حيث إنها مجرد افتراضات ليس إلا، كما أنها غير تاريخية بالمرة، بل مجرد افتراضات من اجل إكمال تصوير النظرية.

باختصار يمكن القول، إن الوضع الأصلي يجب فهمه على انه وسيلة تمثيل، وباعتباره كذلك، هو صياغة لمعتقداتنا كأشخاص معقولين بوصفها الإطراف (حيث كل واحد منها مسؤول عن المصالح الأساسية للمواطن الحر والمتساوي مع غيره بأنها متموضعة بصورة منصفة، وإنها ستصل إلى اتفاق خاضع لقيود مناسبة عامة على أسباب لمصلحة مبادئ العدالة السياسية[9].

المطلب الخامس
فكرة المواطنين المنخرطين في التعاون

يعتبر جون رولز إن المواطنين المندرجين في "العدالة كإنصاف" هم عبارة عن مواطنين أحرار متساويين (كما سبق وذكرنا) ومنخرطين في التعاون

(9) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص111-112.

الاجتماعي، وعليه هم يتمتعون "بقوتين أخلاقيتين"، وهما :

1 - قدرة الحس بالعدالة: وهي القدرة على الفهم والعمل والتطبيق، انطلاقاً من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي[10].

2 - القدرة على تحصيل مفهوم للخير، ومراجعته، ومتابعتة العقلانية. وهذا المفهوم هو مجموعة منظمة من الغايات النهائية والمقاصد التي تعين مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة الإنسانية أو لما يعد بحياة ذات قيمة كاملة[11].

ومن يتمتع بهاتين القوتين الأخلاقيتين، فانه سوف يعمل على احترام الشروط المنصفة للتعاون ؛ لأنها تدور في مصلحته ومصلحة المجتمع.

ونجد رولز يقوم بتحديد مفهوم الشخص، ويؤكد انه ليس مفهوم من ميتافيزيقا، أو من فلسفة عقل، أو من الباراسايكلوجيا، فعلاقتها بمفاهيم الذات التي تناقش في الأنظمة المعرفية، علاقة ضعيفة [12].

ذلك بأن مفهوم الشخص قد أنشئ بالطريقة التي يعد فيها المواطنون في الثقافة السياسية، وفي تقاليد التفسير التاريخية لتلك النصوص ثم يأتي جون رولز ليبين (ماذا يعني بالأشخاص المتساويين ؟) حيث يعد الذين يتمتعون بالحد الأدنى الجوهري بالقوى الأخلاقية الضرورية للانخراط في تعاون اجتماعي لمدى حياة كاملة وللمشاركة في المجتمع كمواطنين متساويين[13].

كما نجد إن رولز يميز بين المجتمع الديمقراطي والمتحداة* بداخله ضمن تعريفه للمتساويين، فيقول: "في المجتمع السياسي الديمقراطي،

---

(10) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف.

(11) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. كذلك: فارلي، كولن: مقدمه في النظرية السياسية المعاصرة. ص40.

(12) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص113.

(13) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص114. وكذلك: فارلي، كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ص42-43.

(*) ويقصد بالمتحدات الجمعيات التي تتجاوز الحدود السياسية، ويتوحد أعضاء المتحد =

لاوجود لهذه القيم المشتركة والغايات لأعضاء المتحد الواحد، منفكة عن تلك التي تقع تحت عنوان المفهوم السياسي للعدالة ذاته والمرتبطة بهذا المفهوم فمواطنو مجتمع حسن التنظيم يؤكدون الدستور وقيمه السياسية كما هما متحققان في مؤسساتهم ويشتركون في الغاية التي هي توفير العدالة لبعضهم البعض الأخر كما تقتضي ترتيبات المجتمع"[14].

من هنا نصل إلى أن رولز يؤمن بأن للناس مؤسسات خاصة بهم كالكنائس والجامعات، مثلاً، وينتمون إليها ولكنه يفسر ذلك في نظريته بـ"إننا نولد في مجتمع، وقد نولد في متحدات أيضا، وفي أديان وثقافات متمايزة، مع ذلك وحدة المجتمع وبواسطة صورة حكمه السياسي وقوانينه يمارس سلطة قمعيه. من جهة أخرى إننا يمكن إن نغادر متحدياتنا بإرادتنا، لكن لا يمكن إن نتخلى عن مجتمعنا السياسي طوعاً"[15].

ثم يأتي جون رولز على تكملة تعاريفه، ويصل إلى تعريف الأحرار، ويجد رولز أن المواطنين يعدون أحرارا من وجهين:

أولاً: المواطنون أحرار بمعنى إنهم يتصورون أنفسهم والآخرين بوصفهم يحوزون على القوة الأخلاقية القادرة على تكوين مفهوم للخير[16].

وهذا يعني إنهم مواطنون قادرون على مراجعة وتغيير هذا المفهوم على أسس معقولة وعقلانية، ويحق للمواطنين بوصفهم أشخاص أحرار أن ينظروا إلى أشخاصهم مستقلين عن أي مفهوم خاص للخير أو ترسين غاياته النهائية. واستناداً إلى قوتهم الأخلاقية القادرة على تشكيل وتنقيح مفهوم الخير والنضال العقلي في سبيله، فإن هويتهم العامة أو القانونية كأشخاص أحرار لا تتأثر بالمتغيرات في مفهومهم المحدود للخير عبر الزمن[17].

= اجتماعياً في نضالهم لقيم مشتركة معينة وغايات غير اقتصادية مما يؤدي إلى دعمهم للجمعية وربطهم بهاء جزئياً.

(14) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. . ص114.

(15) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص115.

(16) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص115.

(17) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. . ص116- 117.

ثانياً: المواطنون أحرارٌ بمعنى إنهم يحسبون أنفسهم مصادر التصديق الأصلية الذاتية على المطالب الصحيحة، أي إنهم يعدون أنفسهم مؤهلين لمطالبة مؤسساتهم بالأخذ بمفاهيمهم للخير (بشرط إن تقع هذه المفاهيم في المجال الذي يسمح به المفهوم العام للعدالة)[18].

المطلب السادس

فكرة التسويغ العام

تترافق هذه الفكرة مع فكرة (المجتمع حسن التنظيم)؛ لان مثل هذا المجتمع منظم تنظيماً فعَالاً بتصور للعدالة معترف به وعام. وعليه لابد إن نوضح للعدالة ملامح هي:

1 - لكونه مفهومٌ أخلاقيٌ، فهو يصاغ لموضوع معين هو البنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي، فهو لا ينطبق مباشرة على الجمعيات والجماعات داخل المجتمع، ولا نوسعه لربطه بمبادئ العدالة المحلية وشمول العلاقات بين الشعوب إلا فيما بعد[19].

2 - إنَ قبول هذا المفهوم لا يفترض قبول أي عقيدة شاملة خاصة، فالمفهوم السياسي يقدم نفسه كمفهوم معقول للبنية الأساسية وحدها، كما تعبر مبادئه عن مجموعة من القيم السياسية التي تنطبق على تلك البنية بصورة مميزة[20].

3 - إن يصاغ المفهوم السياسي للعدالة حضريا، ما أمكن ذلك، بلغة الأفكار الأساسية المألوفة المستمدة من - أو المتضمنة في - الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي[21].

---

(18) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص119. وكذلك: فارلي كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة. ص50.

(19) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص124.

(20) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص125.

(21) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص126.

كما نجد إن الصفة الجوهرية لمجتمع حسن التنظيم تتمثل في إن مفهومه العام للعدالة السياسية ينشئ أساسا مشتركاً يعتمده المواطنون لكي يسوغوا واحدهم للآخر بأحكامهم الأساسية.

وعليه نصل إلى أن جون رولز يعد التسويغ موجهاً إلى الآخرين الذين لا يتفقون معنا، وإذا لم يوجد نزاع في الحكم حول مسائل العدالة السياسية - أي الإحكام المتعلقة بعدالة مبادئ ومعايير معينة، ومؤسسات وخطط، وما شابه - فلن يكون هناك ما يقتضي التسويغ.

وتسوغنا لإحكامنا السياسية للآخرين معناه إقناعهم بالاعتراف بهاء بواسطة العقل العام، أي بطرائق التفكير والاستنباط الملائمة للمسائل السياسية الجوهرية، وباللجوء إلى المعتقدات، والأسس، والقيم السياسية. وينطلق التسويغ العام من إجماع ما : أي من مقدمات يُتوقع إن يشارك بها ويصادق عليها كل الأطراف المختلفة، على افتراض أنها حرة ومتساوية وقادرة على التفكير[22].

ومسألة إن تتفق جميع الإطراف السياسية بشكل كامل على جميع المسائل السياسية أمرٌ مبالغٌ به. فالهدف العملي هو تضييق الاختلاف، على الأقل، بالنسبة إلى النزاعات الجدلية الانقسامية، وخاصة تلك التي تشمل مبادئ القانون الأساسي الجوهرية ؛ ذلك لان الحاجة الملحة العظمى هي الإجماع على تلك المبادئ الجوهرية[23].

ونجد إن من الأهداف الرئيسة للتسويق العام هو المحافظة على شروط التعاون الاجتماعي الفعّال والديمقراطي، على أساس الاحترام المتبادل بين المواطنين الأحرار والمتساوين.

وفكرة التسويغ العام لديها أفكار فيما يتعلق بالمسائل السياسية، هي :

1 - تتعلق هذه الفكرة بمفهوم سياسي للعدالة.

---

(22) ينظر : رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص125.

(23) ينظر : رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص126.

2 -تتعلق بعقيدة شاملة، دينية أو فلسفية أو أخلاقية، حيث تحاول هذه العقيدة إن تبين إي إحكام سياسية هي صادقة.

والمذهب الليبرالي لا يعتمد على أية عقيدة شاملة. ومجمل هاتين الفكرتين هما يمثلان فكرة متعلقة بالتسويق العام، يمكن نسميها "فكرة الثبات الفكري" وعندما ننطلق من الأفكار الأساسية المتضمنة في الثقافة السياسية، أساس عام للتسويغ يمكن إن يصادق عليه جميع المواطنين المعقولين والعقلانيين انطلاقاً من عقائدهم الشاملة الذاتية. وإذا ما تحقق هذا، نحصل على إجماع متشابك لعقائد معقولة، وهذه هي الفكرة الثانية المتعلقة بالتسويق العام هي ما تسمى "فكرة الإجماع المتشابك"(24).

المبحث الثاني

مبادئ العـــدالة ودورها

إن مدار نظرية العدالة هو معالجة الانحرافات (Derives) التي آلت إليها الليبرالية السياسية، والتشوهات التي نالت من الديمقراطية الليبرالية، والمخاطر التي تتربص بالحداثة السياسية في عالمنا المعاصر، وكلها بادية للعيان في تجلياتها المختلفة: تعاظم الأنانية وتضخم الفردانية الاستحواذية (Egoism possessive) وتفكك الأواصر الاجتماعية وانحسار مفهوم المواطنة واستشراء اللامبالاة السياسية (Depolarization) وتضخم الحرية على حساب المساواة. كلها انحرافات تجعل نهج الليبرالية السياسية محفوفا بالمخاطر.

(24) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص127- 128.

المطلب الأول

الوضع الأصلي وحجاب الجهالة

The Original and la voile la Position d'ignorons

انطلق جون رولز في عرض نظريته من وضع افتراضي، فقد تخيل تجمع أشخاص أحرار اجتمعوا لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي إن تقود بنية المجتمع وخاصة توزيع الخيرات الأساسية (الحقوق، الحريات، الثروات، الخ) وإعادة هيكلة المكاسب والتكاليف التي تنجم عن التعاون الاجتماعي[25].

إن هذا الافتراض هو تصور جديد للعلاقة الاجتماعية الأساسية فوفقاً لهذه العلاقة التعاونية تدخل البنى الأساسية للمجتمع أطرافا في مغامرة من اجل المنفعة المتبادلة. وهذا ما يشترك فيه رولز مع فلاسفة العقد الاجتماعي[26]*.

---

(25) John Rawls, Theori de la Justice, traduit par Catherine Audard, Editions du Seuil, 1993, p.37.

(26) ريكور، بول: العادل. ص120- 121.

(*) العقد الاجتماعي حسب تعرف جميل صليبا هو «اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع يوجب كل منهم وهو في حالة الطبيعة أن يعهد من شخص ومن كل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنظم بهاء حياة الكل» . ينظر: صليبيا، د. جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، ج1، 1973م. ، ص82. فغاية التعاقد هي تنظيم وحماية الحقوق الطبيعية للفرد وحياته وحريته وملكيته. ومن هنا أدرك لوك بأن القوة السياسية لا توجد ولا تمارس إلا للصالح العام فأساس الحكومة الرضا وسلطة الحكام لا تأتي عن حق مطلق أو كمنحة بل عقد له شروط. ولضمان سلامة العيش في ظل العقد بأمان فقد أتاحت الطبيعة للفرد سلطتين أساسيتين تتمثلان في حقه في الحفاظ على بقائه وبقاء الآخرين وحقه في إن يوقع العقوبة على كل من تسول له نفسه الاعتداء على قانون الطبيعة وهذه يمكن اعتبارها الخطوة الأولى في تأسيس قانون العقاب والثواب وفق النظام الطبيعي القائم على القوة من اجل بقاء الإنسان لممارسة دوره في الحياة. ينظر: بدوي، د ثروت: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972م. ص123. وكذلك: ينظر: الشاوي، د. هشام: مقدمة في علم السياسة، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، بلا تأريخ. ص80. وابرز فلاسفة العقد الاجتماعي هم جون لوك، وجان جاك روسو، ففيما يخص جون لوك وفي المرحلة الطبيعية البدائية*الناس يولدون أحرارا متساويين يحكمهم القانون الطبيعي الذي هو صوت العقل الإلهي البادي في ضمير الناس، =

. . . .

= والكل فيه هو قاض لقضيته والكل مساوٍ للآخر، هو نوعاً ما ملك، يمكن إن تسول له نفسه عدم مراعاة العدل بدقة وهذه تحديدات خطيرة لصون الحرية بين ذلك لوك: "هو وضع من الحرية التامة في القيام بإعمالهم والتصرف بأملاكهم، . . . ، فمن إطار السنة الطبيعية وحدها- دون إن يحتاجوا إلى إذن احد أو يتقيدوا بمشيئة إنسان. وهو وضع من المساواة أيضاً حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ". إي فحياة الفطرة هذه لا ينقصها إلا لتنظيم الذي يحقق قيام الحكم ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين، أي إنها لا تشتمل على تنظيم مثل القضاة والقانون المكتوب والعقوبات المحدودة، مما يؤدي إلى تنفيذ قواعد الحق. ففي المرحلة الطبيعية في ظل إنشاء مجتمع مدني لابد من إبرام عقد بين أفراد الشعب "الناس " حيث يوكلون احدهم ويكون ما يسمونه بـ" الملك " وهم بذلك يسمون بـ "الرعية " وهذا العقد يكون عبارة عن عقد أو عهد بموجبه يتنازل الإفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعية مقابل التمتع بمميزات المجتمع السياسي فالفرد قد اتفق بمحض إرادته مع الآخرين على التنازل عن إرادته الشخصية في سبيل الحصول على المنافع التي تنجم عن التعاون الاجتماعي مع الآخرين ولم يحصل الفرد على حماية المجتمع إلا بتنازله عن حقوقه الطبيعية. ينظر: : لوك (جون): الحكم المدني. مقالة (2)، فصل (2)، فقرة بمميزات المجتمع السياسي فالفرد قد اتفق بمحض إرادته مع الآخرين على التنازل عن إرادته الشخصية في سبيل الحصول على المنافع التي تنجم عن التعاون الاجتماعي مع الآخرين ولم يحصل الفرد على حماية المجتمع إلا بتنازله عن حقوقه الطبيعية. ينظر: : لوك (جون): الحكم المدني. مقالة (2)، فصل (2)، فقرة (4). ص139. وكذلك: سلومي، حلا كاظم: الليبرالية في الفلسفة الغربية الحديثة، رسالة \جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة 2007. ص103. وكذلك: ينظر: مطر (أميرة حلمي): في فلسفة السياسة. القاهرة 1978. ص101. وكذلك شفا ليه (جان جاك): المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللي حتى أيامنا. ترجمة: اليأس مرقص، ط1، بيروت1980. ص96. وكذلك: ينظر: سأبين، جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة د. راشد الراوي، تقديم احمد سويلم العمري، دار المعارف بمصر، القاهرة1971 ص705 كما نجد روسو ينضم إلى من سبقه من الفلاسفة الذين نادوا بـ (العقد الاجتماعي) وبالفعل إلف روسو مؤلفاً اسماه "العقد الاجتماعي "، وقد جاء حل روسو هذا كمحاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، وهذا الإصلاح يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالمميزات الطبيعية التي يتمتع باه من قبل، التي فقدها إلى الأبد، بعد تعلق الإنسان بالحياة الاجتماعية التي كانت بمثابة طبيعة ثانية، لا يستطيع أن يستبدل باه غيرها، فكان يلتمس الطبيعة وقوانينها في ثنايا المجتمع. إي انه ينادي بالعودة إلى الطبيعة وما تتسم به وفي هذا العقد يعتبر روسو الإنسان حراً طليقاً من كل قيد وكان يعيش عيشة منفردة، ومنعزلاً عن كل فرد آخر، إلا انه وجد -نفسه مضطراً لظروف أحاطت به، إلى إن يجتمع مع أفراد آخرين وان يتعاقد معهم على صيغة عقد ضمني، يخضع كل واحد من المتعاقدين جميع حقوقهم إلى المجتمع.

ينص العقد الاجتماعي على أن يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأسره باعتباره مجموعة واحدة، وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية تتمتع بحياة خاصة، أو بآراء مستقلة، وتنفصل عن حياة الأفراد المكونين لها وعن إرادتهم، وهذه الشخصية السياسية نسميها =

إلى أخرى[27]، بل يقترب من كانط أكثر منه إلى هؤلاء، فلا يستبعد الملامح العارضة للإنسان التي تصل إلي مجموعة من الرغبات والنزوات التي تجعله يكون نوعا معينا من المجتمعات، ويشكل بنية تنظيرية تواجهنا بمهمة تحديد ما هي المبادئ العامة التي يمكن أن نلجأ إليها عندما لا نستطيع الاتفاق على غايات ملموسة محددة. وإن المساهمين من الناس في "الوضع الأصلي" تكون لهم شروط وضوابط معينة، وفي ظل غياب أي ضغط أو أكراه خاصة وان المبادئ التي سيتفقون عليها ستكون ملزمة على الجميع، وبالتالي يجب إن يكونوا مقنعين تمام الإقناع حتى يحترم الناس انجازهم كما يحترمونهم، ويعملوا على إمكانية تطبيقها على ارض الواقع[28]. والشروط هي غير بعيدة عن المشهد المألوف الذي تحدثت عنه "نظرية العقد الاجتماعي"، ومن تلك الشروط :

1 - يتميز المفاوضون بالعقلانية والتنوير.

2 - إن يتجاوزوا مرحلة القصور والوصاية المفروضة عليهم من الخارج ؛

= (الدولة) ويمكن التعبير عنها بالصيغة التالية: «يسهم كل منا في المجتمع وبكل قدرته تحت الإرادة العامة العليا، وتلتقي على شكل هيأة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل» وسماها بالإرادة العامة لأنها تتكون من عملية التصويت، وان عملية التصويت تؤدي باستثناء حالة الاجتماع النادرة إلى وجود أغلبية وأقلية، ومن ثم خضوع الأقلية للأغلبية معناه افتقاد الحرية والمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني، وبناءً على ذلك فإن أعضاء الأقلية لا يكونون أحراراً بعد الآن، فكان حل روسو لهذه المعضلة هو: إن خضوع الأغلبية معناه الخضوع للإرادة العامة التي تعبر عنها الأغلبية، فأعضاء الأقلية لا يمكن أن يبقوا أحراراً متساوين إلا بخضوعهم للإرادة العامة*. لذالك كانت إرادة الأغلبية دائماً تمثل الإرادة العامة. ينظر: روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة دوقان قرقوط، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1983. ، ص50 وما بعدها. وكذلك: ينظر: غالي، بطرس، المدخل في علم السياسية، ص286-288. وكذلك: ينظر: عبد المعطي، د. علي: الفكر السياسي الغربي. مطبعة دار الجامعات المصرية، مصر 1979. ص305-308. وكذلك: ينظر: الشاوي، د. منذر، الدولة الديمقراطية، ص94. وكذلك: ألعدوي، عبد الفتاح حسين، الديمقراطية وفكرة الدولة، مؤسسة سجل العرب دار الاتحاد العربي للطباعة، 1964، ص250.

(27) ينظر: بو زيد، بومدين: فلسفة العدالة في عصر العولمة، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 2009. ص143-144.

(28) ينظر: كرسيني، أنطوني وكيت مينوج: إعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ص139. وكذلك: فرالي كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة. ص44.

لان القاصرين لا يستطيعون التمييز، ويعجزون عن تحديد أهدافهم الحقيقية والمضي فيها قدماً.

3 - ينبغي إن يكون لكل منهم خطة عقلانية للحياة ورؤية فريدة للوجود.

4 - إن يتمتعوا بثقافة عالية ومتعمقة تمكنهم من تحديد المقاصد ومن إتباع أحسن الوسائل الممكنة لتحقيق الغايات والوصول إلى هذه المقاصد. (29)

رولز يطرح بعداً جديداً في نظريته، إنه ما سماه بـ"**حجاب الجهالة**" إلا إن الأشخاص المتفاوضين الذين تصورهم رولز وقد اجتمعوا ليتوصلوا إلى مبادئ للعدل الذي سيتحكم بنشاطهم مستقبلا، يجهلون في نفس الوقت كل شيء عن نفسهم، ذلك إن كل شخص لا يعرف سوى المعلومات التي هي في هويته مثل اسمه، عمره، جنسيته والحقبة التي يعيش فيها كما يجهل قدراته البدنية أو العقلية فمجمل معرفته أنه إنسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو الجنس أو العقيدة أو أي شيء من محددات الشخصية الفردية، ويعرف أيضاً بموجب معرفته العامة انه باعتباره إنسانا، إذ يعرف أن له أهدافاً، لكنه لا يعلم ما هي على وجه التحديد[30].

إن ما توخاه رولز من إضافة هذا البعد الجديد (حجاب الجهالة) هو أن تتم عملية التفاوض في جو محايد تماما، وان يحول دون أن يتميز أحد من المتفاوضين بأوضاعه الشخصية بحيث يصمم مبادئ تلائم أحواله، بل يجب إن لا يختل ميزان العدالة الذي يروم تحصيل إجماع الأفراد على هذه المبادئ، ذلك أن "كل المتعاقدين يجهلون مفهومهم الخاص عن الخير وميولهم النفسية، وبهذا المعنى يمكن القول أن اختيارهم لمبادئ العدل يتم خلف حجاب الجهل"[31].

---

(29) ينظر: كرسيني، أنطوني وكيت مينوج: إعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ص139. وكذلك ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص143 وما بعدها.

(30) John Rawls: La thorie de la justice. Ibid. p38، وكذلك بو زيد، بومدين: فلسفة العدالة في عصر العولمة. ص144.

(31) John Rawls: La thorie de la justice. Ibid. p38.

إذن فطالما أن كل متفاوض يجهل أوضاعه الخاصة فإنه لا خوف من شخص طرح مبادئ غير موضوعية تخدم مصالح البعض على حساب مصالح الآخرين.

هذا الموقف الذي نحن بصدد الحديث عنه والذي سيجد المتفاوضون فيه أنفسهم هو ما يسميه رولز **بالموقف الأصلي** originelle position وفي هذا الموقف تكون هناك مجموعة متفاوضين كل فرد فيها يتميز بالحكمة العامة والجهل الخاص، وكل واحد منهم يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية لكنه يجد نفسه عاجزا عن التمييز بين ملامحه وملامح الآخرين، وفي ظل هذا الوضع لابد لهم من إن يحاولوا بلوغ مبادئ للعدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها أي إنسان كان، وعلى هذا يتم الاتفاق بين المتفاوضين كافة على ضرورة التزام الحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزها، بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ، ذلك أن أهمية نظرية العدالة لا تتحقق إلا حينما تأخذ مصلحة الفئة الأقل حرماناً والأكثر ضعفاً[32].

وفي ضوء تعرض كثير من الصور للعدالة، ومنها مبادئ للعدالة ومن ثمة تكون لهم مطلق الحرية في استعراض سائر مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي، ليختاروا من بينها ما يلائم شروط عيشهم والظروف التي يتم فيها تفاوضهم[33]. فبإمكانهم مثلا أن يتأملوا وجهة نظر القائلة: بأن "العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً" وبوسعهم أن ينظروا إلى وجهة النظر التي ترى أن الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري، كما يمكنهم الاعتماد على وجهة النظر التي ترى أن العدل قوامه الانسجام التام مع الطبيعة والتناغم معها...[34].

لكنهم سيرفضون كل هذه الاقتراحات ووجهات النظر لأنه لا أحد منهم سيقبل بأية مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين لأنها ستكون ضده إذا

---

(32) John Rawls: La thorie de la justice. Ibid. p30.

(33) John Rawls: La thorie de la justice. Ibid. p35.

(34) John Rawls¤ La thorie de la justice. Ibid. p36.

أزيل عنه حجاب الجهالة، واكتشف وضعه السيئ، أنه من الضعفاء أو المتخلفين، فهذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين، ويفترض رولز أنهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة للنقاش والبحث لكنهم سيرفضونه بسرعة في رأي رولز بحجة أن هذا المذهب ظالم، لأنه يسمح بالتضحية بحقوق البعض من أجل الرفاهية العامة وهذا المنطق مرفوض، فالإنسان لا يمكنه القبول بمذهب يمكن أن يهدد أمنه الاجتماعي، ويعرضه للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة، طالما أن هذا الإنسان هو شخص عقلاني وهدفه هو تحقيق مصلحته الخاصة، مثلما حال باقي أطراف الموقف الأصلي، وهكذا وبعد أخذ ورد يرفض المتفاوضون المبادئ المطروحة، وما فيها من جور، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبقت الإشارة إليها، وهو ما سيقاطع مع فكرة التوزيع غير العادل للخيرات(35).

فضلاً عن أن رولز يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات "كالأصول الاجتماعية" أو "العرقية" أو "الجنسية" وغيرها، طبقية كانت أو سلطوية، مؤكدا بذلك على ضرورة التوزيع المنصف للثروات، بمعنى انه لا يجوز إن تكون فئة مستفيدة بإحدى الطرق السابقة، أي انه ليس لهم الحق في اكتساب قدر أكبر من الثروات إلا إذا ظهر بأن ذلك سيفيد بشكل أو بآخر أولئك الذين لم ينالوا سوى قسط ضئيل (الطبقات المحرومة) من الخيرات والثروات.

ويتضح من ذلك إن رولز استقى مفهوم العدالة التوزيعية من فلسفة "أرسطو"، حيث تلتقي في كتابه الشهير عدة أطياف فكرية قارية وأنجلو سكسونية.

واستعاض من "كانط" مفاهيم الاستقلالية والكونية، والاستعمال

---

(35) John Rawls¤ La thorie de la justice. Ibid. p36.
وكذلك المولى، د. سعود: أمريكا ديمقراطية الاستبداد. ط1، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان 2009، ص44.

العموم للعقل "L'usage publique de raison"، كما يستحضر رولز نظرية التعاقد عند "روسو" وإن كان قد اعتبر نظريته على قدر كبير من التجريد. لكن نلاحظ إن رولز قد تجاوز كل البنيات الفلسفية السابقة، وهو ما ساعده على بلورة نظرية جديدة للعدالة، التي سيطرح من خلالها مشروعا نظريا لتجديد الليبرالية، ولإعادة التفكير في مستقبل الديمقراطية ذات المنحى الليبرالي في المجتمعات ألما- بعد حداثية "Poste Modernit" المركبة بنيتها ثقافيا وعرقيا، وما تمخض عن ذلك من أزمات وصراعات بين "دعاة المساواة" و"دعاة الحريات"، على قواعد أخلاقية للعدالة كإنصاف. ومن ثمة رصد الاختلافات التي تخترق الجسم الاجتماعي الليبرالي(36).

المطلب الثاني

تحديد مبادئ العدالة

يحث رولز على تحقيق البعد الاجتماعي في عملية إنتاج الخيرات مادامت، هذه الأخيرة، ستوزع بالتساوي على أفراد المجتمع)العدالة التوزيعية)، ويبدو من خلال ما سبق أن رولز يضع "مبدأ التعاون" في مقابل "الروح الفردية"، فإذا كان من نتائج التعاون توحيد الصفوف وتكامل الأدوار وإنصاف جميع الأطراف، فإن من نتائج الفردانية، التشرذم وطغيان الذاتية والأنانية على مبدأ المصلحة العليا(37)

وعندما نتحدث عن تضارب المصالح فإننا نعني بذلك أن الأشخاص غير مهتمين أو مبالين بالقواعد التي يتم بها توزيع محصول تعاونهم من جراء تلهفهم لتحقيق أهدافهم، فكل فرد يفضل الحصول على الجزء الأكبر من هذه المزايا بدل الجزء الأقل، أي أن كل واحد يسعى إلى تحقيق مصلحته

---

(36) ينظر: ساندل، مايكل ج. : الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة محمد هناد مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت - لبنان 2009. ص12 وما بعدها.

(37) ينظر: رولز وجون: العدالة كإنصاف. ص147. وكذلك، بو زيد، بومدين: فلسفة العدالة في عصر العولمة. ص145.

معتقدا أن مجهوده الخاص كفيل لبلوغ أهدافه وطموحاته وغاياته(38).

ولهذه الأسباب وغيرها يتوصل "رولز" إلى ضرورة وضع مقاربة جديدة لمفهوم العدالة، يتسنى من خلالها تحديد مبادئ أخلاقية وسياسية تشمل مختلف التصورات الممكنة لمسألة العدالة الاجتماعية وتكملها، بل إن العدالة كإنصاف، كما يرى رولز هي القاعدة التي ستضمن التوزيع العادل للخيرات وفق تصور أخلاقي يرضي الجميع، وذلك من خلال مبادئ العدالة الاجتماعية كما بلورها "جون رولز" والتي ستكون وسيلة فعالة لتوحيد الحقوق والواجبات داخل المؤسسات الأساسية للمجتمع، كما أنها ستساعد على التوزيع السليم والمتكافئ للأرباح(39). كما نجد إن المبادئ التي يقرها رولز تسمح بوضع الحقوق والواجبات الأساسية وتحقيق ما يعتقدون انه توزيع عادل للمزايا والأعباء الناتجة عن التعاون الاجتماعي، ولهذا يمكن القول أن مبادئ العدالة كإنصاف من شأنها أن تقدم تصورا شاملا لكل التصورات المختلفة للعدالة وتحتويها في نفس الآن، بشكل يجعلها تتخذ أبعادا قابلة للتطبيق عمليا داخل البنيات المؤسساتية متى توفرت الظروف المناسبة لذلك(40).

فلا بد إذا من وجود تنسيق بين مشاريع الأشخاص حتى يحصل انسجام بين الأعمال التي يقومون بها وحتى لا يتضرر احدهم، ومن جهة أخرى لتحقيق هذه المشاريع يتعين أن يسمح بالوصول إلى أهداف اجتماعية عن طريق استعمال وسائل تكون في ذات الوقت فعالة وغير مخالفة للعدالة(41).

وقد نص جون رولز على مبادئ العدالة في "العدالة كأنصاف" وهي كما يلي:

---

(38) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص158.

(39) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص159 وما بعدها.

(40) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص159.

(41) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص160. وكذلك: روس، جاكلين: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت 2001، ص43.

المبدأ الأول: "لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسميه من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته"[42].

المبدأ الثاني: "ويجب إن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين:

1 - يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص.

2 - يقضي إن تكون ظواهر اللامساواة محققة اكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذي هم الأقل مركزاً (وهذا هو مبدأ الفرق)"[43].

هنا يدرك رولز إن هذا التنافس يحسم بنتيجة تكمن في حصول البعض على مواقع وثروات مما يسمح بظهور فروق اجتماعية، لكن داخل إطار محكوم بتكافؤ الفرص. المشكل بالنسبة لرولز هو السماح بوجود تفاوتات شريطة إن لا يخلق هذا مجتمع فئة محرومة من حقها في الحصول على حقوقها الكاملة والفرص الأساسية لحساب فئة أخرى تتمتع بامتيازات. ومن اجل تحقيق هذا المجتمع دعا إلى المساواة الديمقراطية L'galit dmocratique.

ونلاحظ أن المبدأ الأول للعدالة لا ينطبق فقط على البنية التحتية (فكلا المبدأين ينطبقان عليها)ولكنه ينطبق بصورة أكثر تحديداً على ما نفكر بأنه الدستور المكتوب أو غير المكتوب. ونلاحظ إن بعض هذه الحريات، وخاصة الحريات السياسية المتساوية وحرية التفكير والاجتماع يضمنها دستور، وما يمكن إن ندعوه "قوة مكونة" في مقابل "قوة عادية" لابد إن تمارس بشكل مناسب على صورة نظام: يكون فيه حق التصويت، وحق إشغال مركز، وحق صنع مشاريع قوانين الحقوق في إجراءات تعديل الدستور.

(42) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص148. وكذلك: فرالي كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة. ص47.

(43) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص148.

وفي ضوء ما تقدم، يمكن القول، إنه لا يمكن التضحية بالمبدأ الأول لفائدة الثاني، فللمساواة في الحرية أسبقية على المساواة في الفرص، ولهذه الأخيرة أولوية على توزيع المتساوي للثروات، وداخل كل واحدة منها لا يقبل التفاوت ولا تقبل اللامساواة إلا إذا كان سيستفيد منها أولئك الذين هم أكثر تعرضا للحرمان والضعف والفقر من غيرهم، وانطلاقا من هذه المبادئ سيتم التوزيع العادل للمنافع الأساسية (حسب رولز)كأهم نقطة عملية نحو استعادة العدالة داخل كل مجتمعات الحديثة.

المطلب الثالث

أنواع العدالة المقصودة عند رولز

يرى جون رولز في (العدالة كإنصاف) إن الموضوع الأولي للعدالة السياسية هو البنية الأساسية للمجتمع، أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسية وكيف تجتمع، وبشكل ملائم في نظام تعاوني موحد. وهذه المؤسسات السياسية والاجتماعية تتمثل في:

1 - العدالة المحلية : أي مبادئ العدالة فيها مطبقة مباشرةً على المؤسسات والجمعيات

2 - العدالة الأهلية : وهي التي تكون المبادئ فيها تنطبق على البنية الأساسية للمجتمع.

3 - العدالة العالمية : وهي التي تكون مبادئ العدالة فيها منطبقة على القانون الدولي[44]. ففيما يخص الأهلية (ويقصد باه الأسرة وهي اصغر بنية أساسية في المجتمع) فسبب اختيار رولز لها ؛ هوان احد أدوارها الجوهرية هو تأسيس إنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه هو وثقافته من جيل إلى الجيل الذي يليه، بمعنى إن الأسرة هي التي تحافظ على المجتمع ودوامه[45]. وهذه البنية لا ندخل فيها إلا بالولادة ولا نغادرها إلا

(44) ينظر : رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص101.

(45) ينظر : رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص336.

بالوفاة، حيث إن المجتمع السياسي مغلق، لا ندخله أو نخرج منه بإرادتنا. وتتم العدالة فيه وفق قواعد العدالة والحرية والمساواة.

أما فيما يخص قصد رولز بالمجتمع المحلية فهو المجتمع الثاني من حيث الترتيب التصاعدي، وتكون مظاهر العدالة فيه توزع على حسب مواهبهم الطبيعية وفرص تعلمهم ... وغيرها مما يحقق العدالة الاجتماعية في المجتمع المحلي، وهذه السلطة السياسية التي تحدد تلك المؤهلات للمواطنين لا تكون مشروعة إلا عندما تمارس طبقاً للدستور ومبادئ القانون الجوهرية التي صادق عليها جميع المواطنين المعقولين والعقلانيين في ضوء عقلهم الإنساني العام(46). وهذا بدوره يسهل عملية تحقيق العدالة الدولية في المجتمع الدولي الذي هو يشبه المجتمع المحلي ومكوناته ولكن بشكل أوسع وله قانونه الخاص.

المطلب الرابع
بيان معنى (الفصل بين الحق والخير)

نرى رولز يجعل هناك علاقة بين الحق والخير في نظريته "نظرية العدالة". ولكن يجعل الأولوية للحق على الخير. ومن هنا نراه يفترض هناك أنواعاً لأفكار الخير في المفهوم السياسي، كما يلي :

1 - إن الأفكار المستعملة هي (يمكن إن تكون) مشتركة بين المواطنين عامة باعتبارهم أحرار ومتساويين.

2 - إنها لا تفترض وجود أي عقيدة شمولية بصورة كاملة (أو بصورة جزئية)(47).

كما نجد هناك ست أفكار عن الخير في "العدالة كإنصاف" هي:

---

(46) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص145-146.

(47) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص302. وكذلك: ينظر: فرالي كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة. ص37.

الفكرة الأولى: هي فكرة الخير بمعنى العقلانية (Rationality)، وهي تفترض إن للمواطنين خطة حدسية عن الحياة، وفي ضوئها يجدولون مساعيهم الأكثر أهمية، ويعينون مصادرهم المختلفة لكي يناضلوا بصورة عقلانية في سبيل مفاهيم الخير في مدى الحياة كاملة[48].

الفكرة الثانية: هي فكرة الخيرات الأولية، وهي مصممة لتتماشى مع أهداف العدالة كإنصاف باعتبارها مفهوم سياسي[49].

الفكرة الثالثة : هي فكرة مفاهيم الخير الكاملة المسموح بها. وهذه الفكرة تقدم أفضلية الحق أحيانا في هذا السياق :بصورتها الأكثر تعيناً في مقابل معناها العام.

الفكرة الرابعة: هي فكرة الفضائل الأساسية وتعيين عدة فضائل للمثال الأعلى للمواطن الصالح في نظام ديمقراطي، وهذا المثال الأعلى سياسي، لكنه لا يفترض وجود عقيدة شمولية خاصة، وبالتالي هو متسق مع فكرة أولوية الحق بمعنييها ويمكن إدماجه في مفهوم سياسي للعدالة، بالرغم من انه مفهوم (جزئي) للجدارة الأخلاقية.

الفكرة الخامسة: فكرة الخير السياسي لمجتمع حسن التنظيم بفضل مبدأي العدالة.

الفكرة السادسة: فكرة خير المجتمع كالذي يكون اتحاداً اجتماعياً لاتحادات اجتماعية.

إن الأفكار الأربع الأول هي الأفكار المستخدمة في نظرية العدالة، من اجل الحصول على الخيرات الأولية، وتستخدم في الوضع الأصلي لتنتج مبدأي العدالة.

---

(48) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص303. وكذلك: فرالي كولن: مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة. ص38.

(49) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص303. وكذلك: الربيعي، علي، حسن: الوفاقات المعقدة في نظرية جون رولز. جريدة (الزمان) الدولية - العدد 3118 بالتاريخ 11/ 10/ 2008.

ومفاهيم الخير المسموحة (الكاملة) هي تلك التي يكون النضال في سبيلها متسقاً مع تلك المبادئ. ويتبع ذلك الفضائل السياسية التي تحدد بأنها صفات الشخصية الأخلاقية للمواطنين المهمة في تأمين بنية أساسية عادلة عبر الزمن[50].

من تلك الأفكار نجد إن فكرة الخير المستخدمة في العدالة كإنصاف هي في خدمة العدالة، ومادامت كذلك فهي تبغي الإنصاف أولا وهذا معناه الحق، وبذلك يكون للحق الأولوية على الخير، من أجل ضمان العدالة السياسية والاجتماعية.

وموقف رولز (هذا يذكرنا بكانط)، حيث أولوية الحق على الخير تعتمد على زعمين هما :

أ - الزعم الأول: إن بعض الحقوق الفردية هي من الأهمية بمكان ما يحول دون غلبة الخير العام ذاته عليها.

ب - الزعم الثاني: يشير إلى إن مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا، غير مرهونة في تسويقها بأي تصور معين للحياة الخيرة، أو كما قال رولز بأي تصور أخلاقي أو ديني (شامل) والزعم الثاني هذا تحديداً، هو توكيد على أولوية الحق على الخير[51].

المطلب الخامس

معنى الاستقرار عند رولز

الاستقرار الذي تطرقت إليه "العدالة كإنصاف" يشير إلى كونها نظرة سياسية ليبرالية، نظرة تستهدف إن تكون مقبولة من المواطنين على إنها معقولة وعقلانية، وحرة ومتساوية أيضاً[52].

توجد هناك طريقتان تخصان اهتمام المفهوم السياسي بالاستقرار،

(50) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص304.

(51) ساندل، مايكل ج: الليبرالية وحدود العدالة. ص21.

(52) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص373.

نفترض في أحداها أن الاستقرار هو مجرد شأن عملي، إذا اخفق مفهوم في إن يكون مستقراً، فمن العبث محاولة تحقيقه. في هذه الحالة نفكر بأنه يمكننا أولا صياغة مفهوم سياسي حسن، ومعقول بالنسبة ألينا على الأقل. والآخر إيجاد طرق لجذب الآخرين ممن لا يرفضونه للمشاركة فيه، وفي حال الإخفاق، والعمل وفقاً له، وإذا تطلب الأمر عن طرق فرض عقوبات من قبل سلطة الدولة، وطالما وجدت وسائل الإقناع والفرض، فإن النظرة إلى المفهوم تفيد بأنه مستقر(53).

والاستقرار في "العدالة كإنصاف" ليس مجرد عملية تجنب لأمر لابد منه، بل إن ما يهم هو نوع الاستقرار، والقوى التي تؤمنه. إن حس المواطنين بالعدالة، وبالنظر إلى خلقهم ومصالحهم كما تشكلت في حياتهم في ظل بنية أساسية عادلة، هو من القوة بحيث يقاوم الميول العادي نحو الظلم. كما إن المواطنين يعملون إرادياً على توفير العدالة واحدهم للآخر عبر الزمن، فالاستقرار يكون مؤمناً بفضل دافع كافٍ من النوع المناسب تم اكتسابه في ظل مؤسسات عادلة(54).

المطلب السادس
فكرة العقل العام

وهذه الفكرة هي فكرة مشتركة في مؤلفات جون رولز، وخاصة في "العدالة كإنصاف" و"قانون الشعوب" الذي سنبحث في تفاصيله في الفصل القادم، لذا ارتأيت إن اجعله في محطة من محطات البحث، بحيث يكون فكرة الرابط بين الفصلين. كما نجد إن هذا الموضوع يتكون من مفاصل منها : الجمهور، مضمون الخير، المفاهيم المعقولة. وهو شرط المعاملة بالمثل لتطبيق مباشر لكيفية شرح المواطنين قراراتهم السياسية إلى شخص آخر في جوهرها، والسبب جمهور المواطنين يتطلب أن يكون قادراً على

(53) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص372-373.
(54) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص373.

تبرير قراراتهم السياسية إلى شخص آخر باستخدام المتاح للجمهور من القيم والمعايير.

المواطنون المشاركون في أنشطة سياسية معينة واجب عليهم أن يكونوا قادرين على تبرير قراراتهم بشأن المسائل السياسية الأساسية بالإشارة فقط إلى القيم العامة والمعايير العامة.

من حيث تسليط الضوء في هذا المذهب السياسي يمكن زيادة توضيح على النحو التالي :

- القيم العامة التي يجب أن تكون متاحة للمواطنين لمناشدة القيم السياسية لمفهوم العدل : تلك المتعلقة بالحرية والمساواة بين المواطنين والعدالة الاجتماعية للتعاون المستمر. بين القيم العامة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، والمساواة السياسية للمرأة والأقليات العرقية، وكفاءة الاقتصاد، والحفاظ على بيئة صحية، وسلامة الأسرة وتأمين الإنجاب المنظم للمجتمع من جيل إلى جيل. قيم غير عامة القادمة هي القيم الداخلية للجمعيات مثل الكنائس (على سبيل المثال، أن المرأة لا يجوز إن تصل إلى أعلى المناصب) النوادي الخاصة (على سبيل المثال، التي استبعدت عن حق الأقليات العرقية) والتي لا يمكن أن تكون مجتمعه مع القيم العامة مثل هذه[55].
- وبالمثل، يجب أن يكون المواطنون قادرين على تبرير قراراتهم السياسية وفقا للمعايير العامة للتحقيق. المعايير العامة ومبادئ المنطق وقواعد الأدلة التي يمكن أن تؤيد جميع المواطنين بشكل معقول. حتى للمواطنين ليست لتبرير القرارات السياسية من خلال نداء إلى الرجم بالغيب، أو إلى المتنازع عليها اقتصاديا أو نفسيا نظريات علمية معقدة. بدلا من ذلك، أعلن المعايير المقبولة هي تلك التي تعتمد على الحس السليم، وعلى وقائع معروفة عموما،

(55) ينظر : رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص225.

وعلى نتائج العلوم التي هي راسخة والمثيرة للجدل[56].

- واجب الالتزام بحكم العمومية الذي يطبق عندما تكون القضايا السياسية الأساسية معرضة للخطر: قضايا مثل من له الحق في التصويت، والأديان، وما هي الفئات المشتبه بها لصنع القرارات الفعالة. هذا هو ما يدعو رولز إليه من الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة. على كل حال، إلى المسائل السياسية الأقل خطورة، على سبيل المثال معظم القوانين التي تغير من معدل الضرائب، أو التي وضعت جانبا للحفاظ على المال العام والمتنزهات الوطنية.
- يجب تقييد قرارات المواطنين إلا عندما يكون الانخراط في أنشطة سياسية معينة، وعادة عند ممارسة صلاحيات الوظيفة العامة. حتى القضاة ملزمون بحكم العامة عندما تصدر أحكامها، وينبغي على المشرعين الالتزام بحكم الجمهور عندما يتناقشون في المجلس التشريعي، والسلطة التنفيذية والمرشحين للمناصب العالية يجب أن يحترموا العقل العام في التصريحات العامة وبصورة ذات مغزى.
- ويقول رولز بأنه على الناخبين الالتفات أيضاً إلى رأي العامة (العقل العام) بالتصويت في أي من الأنشطة والتدريبات أو أي دعم من السلطة السياسية[57]، كل ذلك يجب أن يكون له ما يبرره من حيث إن جميع المواطنين قد يؤيدونه إلى حد معقول. ومع ذلك، لا بد للمواطنين (من واجبات العقل العام) عندما يعملون في أنشطة أخرى، على سبيل المثال عندما يمارسون العبادة في الكنيسة، أو يعملون على المسرح، أو متابعة مسيرة البحث العلمي، أو التحدث في السياسة حول مائدة العشاء.

---

(56) ينظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف. ص221-222.

(57) ينظر: رولز، جون: العدالة كأنصاف. ص222.

- أخلاقي (وليس القانونية)، والعمل : هي أسباب لتبرير القرارات السياسية لجميع المواطنين في الحقوق القانونية الكاملة لحرية التعبير. يضيف رولز: على المواطنين أن يتكلموا لغة شاملة يستخدمونها للجدل (وان كانت على أبسط القضايا)، وحتى المذاهب والمسؤولين الحكوميين، طالما ما يقولون يمكن ترجمتها إلى لغة العقل العام.

الباب الرابع

الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن

«عوائق قيام فلسفة أخلاق إسلامية»

د. محمد حمزة إبراهيم*

على الرغم من قوة حضور البعد العملى في وعي المسلمين وطريقة تفكيرهم، وشدة العناية الإسلامية بالأخلاق، فإن مشروع إقامة فلسفة أخلاق إسلامية يواجه عدة تحديات، (فالدعوة إلى الرجوع للدين الإسلامي في أخلاقه المسددة والمؤيدة، هي اليوم من دون غيرها دعوة محاصرة بما لا يحاصر به غيرها)[1] وتجدر الإشارة إلى أن محنة الفكر الأخلاقي مع هذه المعوقات، جزء من محنة الفكر الإسلامي المعاصر، لذا فإن اغلب هذه المعوقات تشتغل على عموم الفكر الإسلامي الذي يعني تخلفه تخلف الفكر الأخلاقي الذي هو جزء منه بالضرورة. وفيما يأتي يقف البحث عند أهم هذه المعوقات:

(*) أستاذ فلسفة الأخلاق / جامعة بابل / كلية دراسات اسلامية / العراق.

(1) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص175.

المطلب الأول
العوائق السياسية

يصنف طه عبد الرحمن ضروب المحاصرة إلى: "محاصرة خارجية" و"محاصرة داخلية" و"محاصرة ذاتية"، ونظراً لكون العامل السياسي ملازما لهذه الصور الثلاث للمحاصرة، ومن أقواها حضورا؛ اكتفى البحث بتسليط الضوء عليه بتقسيمه على نوعين من المعوقات السياسية: خارجية، وداخلية.

أولاً: عوائق سياسية خارجية:

المقصود من المعوقات الخارجية، المحاصرة التي تقوم بها القوى الخارجية في ضرب مبادئ الإسلام وتسوغ ذلك بأمرين: أن الرجوع إلى الإسلام عمل إرهابي. وأن الإسلام يمثل خطراً حضارياً.

1 - تهمة الإسلام بالإرهاب:

فقد تمّ الربط بين الإسلام والإرهاب والتشديد على ذلك حتى شاعت هذه التهمة في أوساط غير المسلمين، وكان المنطلق تحريف معنى الجهاد وإعطاءه معنى الإرهاب، فغدا الإسلام رمزا للعنف الديني من دون منازع[2]؛ ويذكر أنّ التعامل مع مفهوم الإرهاب فيه كثير من الازدواجية*، وهذا ما يفسر عدم وجود رغبة حقيقية في اعتماد تعريف واضح لهذه الظاهرة، فقد بلغت تعريفات الإرهاب أكثر من مائة وعشرة من التعريفات، وفي مورد تطبيق هذا المفهوم يلاحظ وجود تقصير واضح في تعميم مصطلح الإرهاب ليشمل كل أعمال العنف والترويع والقتل؛ ويتم التركيز في

---

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص176.

(*) وعن هذه الازدواجية يقول الجابري: (والغريب المثير للدهشة حقا هو إصرار الإعلام الغربي على ربط "الإرهاب" بالإسلام في ألأقطار العربية خاصة، متجاهلا عوامله الموضوعية "الاحتلال" الإسرائيلي لفلسطين والجولان وجنوب لبنان" في حين أنه عندما يتعلق الأمر في الإرهاب في بلدان أخرى غير عربية وغير إسلامية يصرف النظر تماما عن ربطه بالدين ليركز على عوامل أخرى موضوعية في الغالب). د. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، ص175.

استعمال هذا المصطلح فقط على الجهة المنفذة ومن يقف وراءها إذا كانت من انتماء محدد[3].

2 - عد الإسلام خطرا حضاريا:

سعى الغرب بما يمتلكه من وسائل تقنية فائقة لغرس قناعة مفادها أن الحضارة الغربية هي أرقى الحضارات الإنسانية، وهي وحدها السبيل لتحقيق التقدم والسعادة للشعوب، وقد نجح إلى حد ما في تحقيق ذلك؛ والمشكلة انه مضى يروج لفكرة إن قيم الإسلام هي اشد القيم مخالفة لقيم الحضارة الغربية، لأجل ذلك (يعمل منظرو القوة وساسة الولايات المتحدة الأمريكية على ترسيخ هذه التصورات ببناء معطيات أيديولوجية ترى أن الخطر الجديد الذي أصبح يهدد العالم بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، يتمثل في التيارات التي ترفع شعار استعادة المشروع الإسلامي)[4]؛ لذا فقد شنت حملة واسعة من التشويه للإسلام والمسلمين[5].

ويمكن إرجاع موقف الغرب هذا من الإسلام إلى عدة عوامل منها[6]:

1 - دور المدرسة الاستشراقية الاستعمارية القديمة في صناعة صورة هذا الخطر المزعوم.

---

(3) ينظر: النملة، علي بن إبراهيم، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص58-59؛ وينظر: المرزوقي، د. أبو يعرب، هرمونطيقيا تعريف الإرهاب، قضايا إسلامية معاصرة، العدد (35-36)، ص181.

(4) عبد اللطيف، د. كمال، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص181. وعن النظر للإسلام كوريث للمعسكر الشرقي في تهديد الغرب، ينظر: هوتينجر، ارنولد، مدى خطورة الحركات الإسلامية، ضمن كتاب الإسلام في عيون غربية، ترجمة، ثابت عيد، نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1998، ص72.

(5) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص176-177؛ وعن النظرة الأمريكية للمسلمين أسبابها وتجلياتها، ينظر: لويس، برنارد، وسعيد، ادوارد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر= =أمريكية، الصادر عن دار الجيل، بيروت، 1414هـ/ 1994م؛ وعن بعض الأمثلة ينظر أيضا: سعيد، ادوارد، الاستشراق، نقله إلى العربية، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط7، 2005، ص286.

(6) ينظر: عمارة، د. محمد، الصحوة الإسلامية في عيون غربية، نهضة مصر للطباعة والنشر، 1997، ص37-38.

2 - خشية الغرب العلماني من تنامي آفاق الدين الاسلامي وحدوده، إذا هي تجاوزت آفاق وحدود مسيحيته.

3 - القلق على الهيمنة الغربية التي يتحداها الإسلام.

4 - طبيعة تفكير الغرب الذي يرى في المختلف عنه خطراً محتملاً.

إنّ تهمة الإرهاب وعد الإسلام خطرا حضاريا، حلقات مترابطة في مشروع يراد له تصنيع إسلام يلبي حاجة المركزية الغربية، ان (البحث في شأن الآخر، وجودا وثقافة، تحول بالنسبة للمركزية الغربية، إلى نوع من البحث عن صدى تلك المركزية في الآخر، فدراسة الآخر لا شأن لها بخصائصه الذاتية، إنما بإعادة إنتاج لمركزية الغرب، مقابل تهميش الآخر، والغربي عندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه، عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي)[7].

إنّ انبعاث القيم الإسلامية من جديد، مع تحرر الشعوب الإسلامية، وتطلعها إلى فرض خصوصيتها، لابد أن يضر بأهداف الحضارة الغربية، التي تسعى للتوسع في الآفاق، وفرض قيمها، على أنها قيم كونية؛ ذلك كله دفع لفرض محاصرة على الشعوب الإسلامية، تجلت بحملات الدعاية المنظمة الرامية إلى تحطيم نفسية الفرد المسلم، فضلا عن تشويه صورته أمام الآخر، فضلاً عن أساليب الاعتداء المباشرة[8].

ثانياً: عوائق سياسية داخلية:

تأتي في هذا الإطار ظاهرة التسييس في الحركات الإسلامية، وأثرها في مشروع الإحياء الإسلامي بصورة عامة، وضرر ذلك بوجه خاص على صياغة فلسفة أخلاق إسلامية، تعيد تشكيل كل مفاهيمنا الحضارية على اختلاف تمظهراتها على أسس أخلاقية.

---

(7) إبراهيم، د. عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص185.

(8) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص177.

ينطلق الدكتور طه عبد الرحمن من تأكيد أن دعوة الرجوع إلى الإسلام تقوم على ركنين كلاهما أخلاقي وهما :التنوير، والتحرير.

أما التنوير: فهو توعية خلقية صريحة تخرج المدعو من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة، وذلك تمشيا مع رأيه في شمول الأخلاق للنشاط العقلي، نظرا لاتصافه بالحسن والقبح[9]. وأما التحرير: فتعبئة عملية، من العبودية للمخلوق إلى الحرية في الخالق، لأن التعلق بالمخلوق عبودية والتعلق بالخالق حرية[10].

هذا فيما يرتبط بخصوصيات الدعوة، أما خصوصيات الداعية فأمران: العموم، لأن كل المسلمين يتحملون مسؤولية الدعوة، فهي ليست عملا خاصا تتولاه فئة معلومة من الناس، والأمر الآخر، السلوك، فإن الأساس في الدعوة السلوك وليس القول فقط[11].

بيد أنّ هذه الخصوصيات الإنسانية والربانية للدعوة، فقدت على يد بعض الدعاة طابعها التنويري والتحريري، وانتقلت إلى الطابع ألتسييسي، بحجة النهوض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حين ان هذا التسييس يقتل في النفس القيم الروحية، ويستبدل مكانها قيما مادية. ونظرا لكون الدعوة هي دعوة ربانية فإن مبناها إنساني لا تسييسي، فالداعية الذي يتوسل في عمله بطريق التسييس يُضيّق أفق دعوة الإحياء الإسلامي، إن لم يخرج بها إلى نقيض مقصودها[12].

وطه عبد الرحمن ليس هو الوحيد من يربط بين تراجع الفكر الأخلاقي الإسلامي، وصعود موجة الإسلام الحركي، فمحمد أركون يعرض لذلك في قوله: (وهدفنا يكمن في إعادة تنشيط التفكير الأخلاقي الذي هجر في المجال الإسلامي وتخلي عنه، منذ أن كانت أيديولوجيا الكفاح قد أصبحت

(9) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص172.

(10) ينظر: المصدر نفسه.

(11) ينظر: المصدر نفسه، ص173.

(12) ينظر: المصدر نفسه، ص179.

في البلدان العربية والإسلامية، تمثل خطاب المعرفة، وأداة لتجييش الجماهير في آن معا)[13].

إنّ التسييس في الحركات الإسلامية جاء مرتبطا بمجمل الظروف التي يمر بها المجتمع والدولة في الوطن العربي؛ فاعلان زوال الخلافة احدث زلزالا فكريا، أثار المفكرين المسلمين للبحث عن أنموذج سياسي يتحققون به (وهكذا إذن أعيد إنتاج الخلافة بخطاب فكري جديد لا يتأسس على الأمة التي غابت، وإنما يتأسس على الشريعة التي اختصرت في رؤية أيديولوجية محددة هي رؤية الحاكمية كما صكها أبو الأعلى المودودي، وتبعه فيها سيد قطب فيما بعد)[14]، إن الحاكمية تعني حكم الله في الأرض عن طريق تطبيق الشريعة، وهذا الهدف يتحقق بالوصول للسلطة، (وتتنامى في سياق تلك التحولات الاتجاه نحو الاعتماد على العنف في التغيير، طالما أنّ الوصول إلى السلطة يقف على رأس مطالبها التي هي الشرط التمهيدي لتطبيق برنامج الحركات الإسلامية الراديكالية في تطبيق الشريعة)[15]، وأنّ شعور هذه الحركات بان الإسلام في خطر، مثل دافعا إضافيا لهم في سعيهم للوصول إلى السلطة لأجل حمايته بسلطة الدولة[16].

ولعل الموقف العدائي من بعض الأنظمة الحاكمة تجاه الحركات الإسلامية عزز هذا الشعور؛ ويعزو الدكتور طه عبد الرحمن موقف الأنظمة هذا لنظرية المؤامرة، وذلك باعتقاده أن هذه المواقف السلبية تجاه هذه الحركات من قبل الأنظمة جاءت نتيجة تحريض من الغرب الناقم على دعاة الإحياء الديني[17]، ويرى رضوان جودت (أنّ مشكلة الحركات الإسلامية مع الأنظمة، بسبب غياب عنصر الديمقراطية عندها، ولو استجابت الأنظمة

(13) اركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة، هاشم صالح، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص84.

(14) زيادة، رضوان جودت، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص340.

(15) الكيلاني، شمس الدين، الجماعة وتحولاتها في فكر رضوان السيد، ص198.

(16) ينظر: المصدر نفسه، ص199.

(17) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص178.

لعملية التحول الديمقراطي، لكان للإسلاميين موقف آخر)[18] فالمعارضة الإسلامية العنيفة والأقل عنفا، لا تستمد قوتها من تفسير النصوص الدينية فحسب، وإنما من عمق التناقضات والتوترات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية التي تمثل أزمة شاملة تفتك بالمجتمع والدولة[19]؛ في حين يُحمِّل باحثون آخرون مسؤولية العنف السياسي للحركات الإسلامية، ويعزون ذلك لطريقتهم في التفكير، وطبيعة نظرتهم للعالم[20].

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أنّ الانطلاق بالمشروع الإسلامي لابد أن يأتي ضمن تراتبية صحيحة تنطلق من البناء الأخلاقي للإنسان، قبل التحرك السياسي، يقول: (يبدو أن اليقظة الإسلامية الجديدة سارعت إلى التحرك السياسي قبل أن تتمكن في التجدد الأخلاقي)[21]، والمشكلة أنّ (الانبعاث الإسلامي الجديد لم يعر إلى حد الآن كبير اهتمام لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية وتسابق إلى ايلاء كل عنايته للجانب المادي من هذه الممارسة مثل الجانب السياسي والجانب الاقتصادي منزلا الفرع منزلة الأصل، واللاحق منزلة السابق)[22]؛ أنّ استعجال المسلمين للتقدم الحضاري، هو الذي دفعهم لانتهاج سبلٍ مادية من دون تمحيص منطلقاتها والنظر في مآلاتها[23].

إنّ التقدم السياسي بمعناه المادي على حساب الأخلاقي، قد الحق ضررا بالإسلام، فالسياسة حسب المنظور الإسلامي لا تنفصل عن الأخلاق، أما السياسة لأجل مكاسب معينة، فهي ضد الأخلاق، يقول: (وما درى هذا الداعية ان السياسة التي يجوز أن توافق الدين، لا تكون إلا

---

(18) سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص329.

(19) ينظر: جودت، رضوان، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ص336.

(20) ينظر: عماد، د. عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص48 وما بعدها؛ وأيضا: شحادة، مروان، تحولات الخطاب السلفي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2010، ص112وما بعدها.

(21) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص197.

(22) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص188.

(23) ينظر: المصدر نفسه، ص188.

السياسة الأخلاقية لإصلاح فئات المجتمع، وليست السياسة اللا أخلاقية لحيازة السلطة)[24].

إنّ ما يتمخض عن الانطلاق في رحاب السياسة، من دون بناء المحتوى الأخلاقي للإنسان، من شانه أن يفرز نتائج سلبية، تكون من ضمن تداعياتها إعاقة انبعاث مشروع فلسفة أخلاق إسلامية، لذا يدعو الدكتور طه عبد الرحمن إلى ما يسميه "التانيس"، في مقابل "التسييس"، ويقصد من التانيس، ان الدعوة إلى الإسلام (ينبغي أن تقوم في تبصير المدعو بما نسيه أو تناساه من معان ربانية تزيد في أخلاقيته، وتعلو بإنسانيته)[25]، إن كل إحياء أو تجديد ديني، لا يتم من دون التجديد الأخلاقي، لان الأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل، فالفكر فرع الأخلاق، والنشاط الاجتماعي فرع لها، وان السياسة يجب أن تكون فرعا لها متى أردنا لها أن تكون نافعة غير ضارة[26].

المطلب الثاني
العوائق المعرفية

من ضمن هذه العوائق يمكن إدراج مجموعة من الأفكار، التي صارت اقرب إلى المسلمات في الفكر الإسلامي، وتم التأسيس عليها في بناء مفاهيمنا الثقافية وخاصة الأخلاقية منها، على الرغم من أن تلك الأفكار وليدة بيئة أخرى غير إسلامية، كثيرا ما تختلف خصوصياتها عنا؛ ومن ثم فإن أفكارها تتأثر، إن قليلا أو كثيرا بهذه الخصوصيات.

لذا يقتضي السعي لبناء فكر أخلاقي إسلامي، إعادة النظر في تلك المسلمات، فإعادة النظر في الأسس والمنطلقات يستتبع بناء صرح فكر أخلاقي، يختلف في كثير من معالمه عن الفكر السائد.

---

(24) المصدر نفسه،. ص179.

(25) المصدر نفسه، ص179.

(26) ينظر: المصدر نفسه، ص188.

أ ـ مسلمة الفرق بين العقل والشرع:

قد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكريهم على الفرق بين العقل والشرع، وصار هذا من الامور الواضحة عندهم حتى شاع بينهم استعمال عبارات من قبل: "يجوز عقلاً وشرعاً"، أو "لا يجوز في العقل ولا في الشرع". ونظراً لاعتمادهم على مبدأ التفرقة بين العقل والشرع، صاروا بصدد تقليب الوجوه الممكنة للجمع بينهما فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع، وبعضهم خالف ذلك[27]. ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن هذه الفكرة جاءت من اليونان ووصلت إلى المسلمين عن طريق المدارس اللاهوتية في الشام والعراق وفارس. ثم رسخت هذه التفرقة في العقول عن طريق طرح الفلاسفة لمسألة التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية[28].

وهو يعتقد أن أساس هذه التفرقة غير واضح، فهل هذا الأساس هو اختلاف المصدر، أو المضمون، أو الكيفية، فكل هذه الحالات لا تصلح لهذا الفصل، والدكتور طه عبد الرحمن يناقش هذه الاحتمالات بمنهج كلامي تقليدي، يعتمد في المحاجة أسلوباً مبنياً على مقولة "إن قلتم، قلنا"، ومن الأمثلة على ذلك، في رده على فكرة وحدة المصدر لكل من العقل والشرع، فهو يرى انه لا يمكن أن يكون هذا الفصل على أساس المصدر، فيقال مصدر العقل الإنسان، ومصدر الشرع الإله، لان كل منهما يصدر عن الإله، فإن قيل بان العقل يمارسه الإنسان بإرادته، بينما الشرع يتلقاه الإنسان من دون إرادته، (قلنا بان هذا غير مسلم، فلم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل، وان يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج)[29]؛ وفيما يرتبط بالكيفية، وأن وسائل التعبير والتبيين التي يستعملها النص الشرعي لا يمكن أن يتوسل بها العقل من عنده وأن هناك اختلافاً في وسائل كل منهما، يقول: (فلمَ لا يجوز أن تكون وسائل

---

(27) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص149.

(28) ينظر: المصدر نفسه، ص150.

(29) المصدر نفسه، ص150.

العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية، وتكون وسائل الشرع وسائل عملية جاءت على وفق الفطرة الطبيعية)[30]، وينتهي إلى نتيجة مفادها أن لا مانع من وحدة العقل والشرع[31].

يصرّ الدكتور طه عبد الرحمن على رفض التفرقة بين العقل والشرع، ويمكن ملاحظة انه هنا يتحدث عن مفهوم خاص للعقل لم يكن حاضرا في أذهان من ينتقدهم، فهم يفهمون من العقل على انه النشاط ألعقلائي، الذي من أهم خواصه، النشاط الذهني المتضمن العمليات الاستدلالية والمنطقية، وهو من أهم معاني العقل بحسب مفهومه اليوناني. وعلى هذا الأساس يتحدثون عن العقل والشرع، في حين ان طه عبد الرحمن يتحدث عن العقل حسب الدلالات القرآنية في استعمال مفردة عقل، إذ له مفهوم مختلف عن المفهوم الأرسطي وبناء على هذا المعنى يرفض المغايرة بين العقل والشرع.

إلا أن هذه المغايرة المتضمنة في كلام مفكرينا، وان أثبتت وجود خصوصيات لكل من العقل والشرع، ودلت على تأثرهما بالمفهوم اليوناني للعقل؛ إلا أنهم لم ينساقوا وراء هذا المفهوم إلى آخر الشوط، لدرجة يمكن أن توصلهم للإقرار بإمكان المخالفة بين العقل والشرع؛ لالتزامهم بضوابط الرؤية الإسلامية، التي ترى أن مخالفة العقل للشرع بحسب المفهوم الإسلامي للعقل تسقطه من رتبة العقلانية، وهذا ما أكدته النصوص الدينية الكثيرة مثل قوله تعالى: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 67]، وقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: 44].

في حين نجد أن العقل بالمفهوم اليوناني يمكن أن يتضمن معنى المخالفة للشرع، فهو مختلف عن الشرع، فقد يلتقي معه أو يختلف، وهذا ما دفع طه عبد الرحمن للتشديد على نفي مغايرة العقل للشرع.

---

(30) المصدر نفسه، ص151.

(31) ينظر: المصدر نفسه، ص152.

ب ـ مسلمة الفرق بين العقل والقلب:

إنّ تداخل العقل والقلب في عملية الإدراك، تمثل رؤية ابستمولوجية، لا تكتفي بظواهر المعرفة، وإنما تنفذ إلى أعماق الوجدان الإنساني؛ فإن المعرفة للإنسان ليست مفصولة عن عمق تجاربه، إفادة واستفادة، فإذا فصلنا بين العقل والقلب في المعرفة، صار الإنسان عبارة عن آلة حسابية منطقية ليس أكثر، في حين أن الإنسان وجدان وانفعالات وتجارب؛ وهذه كلها تؤثر في العملية الإدراكية كما أنها تتأثر بها.

فالذين يقصرون المعرفة على العقل وحده، يرتكبون خطأ كبيرا في حق الإنسان، لأنهم سوف يفصلون المعارف عن ثمراتها الإنسانية؛ وإذا تم هذا الفصل وقعنا في العقلانية المجردة، التي يستوي عندها منفعة الإنسان، وضرره من دون فرق، لأنها تحصر الانجاز في حدود المعرفة العلمية المجردة، حتى وان أدت هذه المعرفة إلى الإضرار بالإنسان.

إنّ الفصل بين العقل والقلب تبنى عليه نتائج هي بكل تأكيد مغايرة لتلك التي تبنى على هذه العلاقة لو كانت متصلة، وخاصة في مجال الأخلاق، فلا يمكن الحديث عن نظرية أخلاقية ناضجة، مع منهج يفصلها عن الوجدان الإنساني.

وقد أدى هذا الفصل في الفكر الإسلامي حسبما يرى الدكتور طه عبد الرحمن، إلى ما يسميه الغلو في "تفقيه" الممارسة الدينية، ويقصد من التفقيه (التقنين الفقهي لأفعال المكلفين بما يجعل الاعتبار فيها أساسا لظاهر موافقتها للأحكام المقررة، مع إهمال المعاني الخلقية التي تنطوي فيها، والتي لو تصورنا هذه الأحكام مجردة من إفادتها، لصارت أحكاما ملغية)[32]؛ في حين نجد أنّ النص الشرعي لا يفصل بين الحكم الفقهي، وأثره الأخلاقي، حتى بات من الواضح أنّ الأصل في الحكم الفقهي قيمته الخلقية؛ وهذا من مظاهر تداخل العقل بالقلب.

---

(32) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص153.

إنّ فصل العقل عن القلب يعني جعل أحكام العقل غير أحكام القلب، وبما أنّ الوجدان الأخلاقي من شؤون القلب، فقد تم حصر الأخلاق في بعد من أبعاد الإنسان، وهو ما يرتبط بالجانب العملي والسلوكي؛ بينما العقل هو أيضاً فعل أخلاقي من وجهة نظر طه عبد الرحمن؛ فكما لا يمكن فصل التفكير النظري عن القيمة الخلقية، كذلك لا يمكن فصل العقل عن القلب.

والأثر الآخر المترتب على الفصل بين العقل والقلب، عد الأخلاق مقاصد كمالية، لعدم مدخليتها في حقيقة الإنسان، وإنما ارتباطها في جانب محدد منه، وهو القلب، في حين أنّ الأخلاق هي ضرورات، لا غنى لحقيقة الإنسان عنها[33].

إنّ مسالة التداخل هذه قد أغفلها اغلب علماء المسلمين، ولاسيما عند فلاسفة الإسلام، إذ يصل ذلك إلى حد التغييب للقلب كليا في مقابل العقل، وهو أيضاً من آثار الفلسفة اليونانية[34]، ويمكن أن نستثني من ذلك الاتجاه الصوفي فقط الذي أولى عناية خاصة بالقلب[35].

ج ـ مسلمة الفرق بين العقل والحس:

سادت في الفكر الإسلامي التفرقة بين العقل والحس في مختلف شعب المعرفة، حسبما يرى طه عبد الرحمن، ومن العوامل التي رسختها المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس، وقد اكتسبت هذه التفرقة بعداً أخلاقياً فصارت توصف بالشرف والخسة، فالمعرفة العقلية أشرف والمعرفة الحسية أخسّ، فالمعقول يطلب لذاته، والمحسوس لا شرف له في نفسه، إلا عند تقيده بالمعقول[36].

ولكن هذا الفصل مرفوض من المنظور الإسلامي، وذلك لسببين:

---

(33) ينظر: المصدر نفسه، ص153.
(34) ينظر: المصدر نفسه.
(35) ينظر: المصدر نفسه، ص152.
(36) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص154.

السبب الأول: أن النص الشرعي يوصل وصلاً قوياً بين العقل والحس، فيكون في الحس عقل، لدرجة جعل سلب العقل سلبا للحس، فقد علق هذا النص النظر والبصر على التعقل، بحيث من لا يعقل بمنزلة من لم يسمع ولم يبصر، والآية القرآنية واضحة في ذلك قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يُونس: 42-43]؛ وقوله تعالى: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [المُلك: 10]؛ وقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: 171].

بل إنّ الأمر يتعدى ذلك حتى أن الصلة بينهما لا تقتصر على فعل العقل في الحس، وإنما أيضاً التفاعل بين الحس والعقل، فيكون في العقل حس، وذلك لان العقل يبقى له نوع من الملابسة مع الحواس، ومادام هذا الأمر موجود، فلا يمكن ان يتحرر العقل مطلقا من اثر الحس.

ويرى طه عبد الرحمن أنّ مفكري الإسلام لو التفتوا لذلك، لما قبلوا وصف الذات الإلهية بصفات العقل، لان المعقول مهما أوغل في التجريد فانه سوف يبقى حاملا لأسباب تمت إلى الحس، ولولا ذلك لما أمكن تنزيل المعقولات مفاهيم وعلاقات، على الأشياء المحسوسة[37].

والسبب الآخر: أن نتيجة هذا الفصل، المغالاة في العقل إلى درجة التأليه، مثلما حصل عند اليونان، حتى انه يمكن الحديث عن "وثنية عقلانية"، لان العقل لما فصل عن عالم الحس، تم الارتقاء به إلى آخر مداه، فأُلحِق بعالم الروح، ثم تم الارتقاء به إلى أقصى درجات الروحانية، فأُلحِق بعالم الإلوهية، أما عند المسلمين فقد بلغ تقديسهم للعقل حد العبودية، ومما يدل على ذلك جعلهم "العقل مناط التكليف"، وهذا متأتٍ من عد العقل هو المقوم لإنسانية الإنسان؛ في حين تبين مما تقدم أنّ الأخلاق هي المقوم لإنسانية الإنسان، فمناط التكليف مرتبط بما يحقق هذه الإنسانية[38].

---

(37) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص155.

(38) ينظر: المصدر نفسه، ص155.

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أنّ فصل العقل عن الحس معناه تحريره من كل قيود المادة، والنتيجة الطبيعية لذلك، فصله عن الطبيعة الإنسانية، وصيرورته إلى طبيعة مغايرة تماما، قد تكون إلهية أو قريبة منها. في حين على مبنى الرؤية القرآنية التي توجِد حال من التداخل بين العقل والحس سوف يحفظ للعقل مقامه الإنساني، مع بقاء الاعتزاز به والتعظيم لشانه، ولا يُذهب به إلى حد المغالاة برفعه إلى حد التأليه.

إنّ هذا النقد مبني على مسالة "تأليه العقل" عند اليونان، انطلاقا من فكرة التشبه بالإله، ويربط مابين فصل العقل عن الحس وبين موضوع عبادة العقل، فيجعل من فكرة التشبه بالإله مفضية إلى عبادة العقل؛ على الرغم من عدم وجود مثل هذه الصلة.

إنّ جعل بعض فلاسفة اليونان فعل التعقل تشبها بالإله، لا يعني تصيير العقل إلها بحسبما استنتج طه عبد الرحمن، وإنما معناه محاولة تمثل الوجود الإلهي في مسيرة الإنسان ممثلا بشخص الفيلسوف، فالإله عقل محض، والإنسان موجود ذو بعد عقلي، فصار العقل هو السبيل الأقرب للتشبه بالإله.

ومفهوم التشبه بالإله هو مبدأ إسلامي أيضا، فالله تعالى في الإسلام ليس موجوداً ميتافيزيقياً مفارقاً للعالم، وإنما هو إلى جانب مقام الإلوهية مثل أعلى للإنسان، بما له من صفات الكمال، وإذا كان اليونانيون قد قصروا وسيلة التشبه بالإله على العقل، فإن الإسلام يوسع من أفق الإنسان ليجعل من كل صفاته طرقا للتشبه بالله تعالى، فكل خلق حسن، هو تمثّل لصفة إلهية، وبمقدار تحقق الإنسان بهذا الخلق يحقق اقترابا من الله تعالى، فمبدأ التشبه بالإله لا يوقع في عبودية العقل.

وأما الاستشهاد بمسالة جعل "العقل مناط التكليف"، لتأييد فكرة عبودية المسلمين للعقل، وأنها من مخلفات الثقافة اليونانية؛ فهي قاعدة أكدتها نصوص إسلامية سابقة على نقل التراث اليوناني، مثل حديث رفع القلم[39]. وقد صرح الفقهاء في إفادتهم لهذه المسالة من هذه

---

(39) ينظر: النسائي، احمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق، عبد الغفار سليمان =

الروايات[40]. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى أن جعل العقل مناط التكليف، ليس المقصود به تعقل الحكم الشرعي وعلله، فإذا لم يعقلها لم يمتثل للأوامر الإلهية، فيصير العقل معبودا من دون الله؛ فهذا موضوع آخر لا علاقة له بمراد الفقهاء ولم يقل به احد منهم؛ فالمقصود من العقل هنا قوة التمييز عند الإنسان.

ومن الناحية الفلسفية يرى الدكتور طه عبد الرحمن ان جعل العقل مناط التكليف نتيجة الاعتقاد بان العقل هو المقوم لإنسانية الإنسان، وقد تبين ان الإنسان إنما صار إنسانا بأخلاقه لا بعقله.

ولكن يبدو أن هذا الأساس الفلسفي لا علاقة له بالمسالة المتقدمة، فإذا كان المقصود من العقل في هذا المورد هو قوة التمييز عند الإنسان، فلا فرق في أن تكون هذه القوة هي جوهر الإنسان والمعبرة عن حقيقته، أو أنها فعالية من فعاليات النفس، فالنتيجة تصح على كلا المبنيين، والآمر كله لا علاقة له بعبودية العقل، فجعل العقل مناط التكليف معناه أنّ العقل شرط لثبوت التكليف، فلا يمكن الامتثال للأوامر الإلهية من دون عقل.

ثم يظهر من الرأي المتقدم، أن إنسانية الإنسان هي مناط التكليف، وتمشياً مع رأي الدكتور طه عبد الرحمن في الهوية الأخلاقية للإنسان، يكون شرط التكليف الأخلاق وليس العقل - بالمعنى اليوناني - فكيف يتصور ذلك؟.

ومن ضمن الموانع شيوع تصور للعقلانية لا ينسجم مع التصور

= البنزاري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ط1، 1411هـ/ 1991م، ج4، ص373-374؛ والطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق، محمد عبد المجيد السلفي، ط1، 1405هـ/ 1985م، ج4، ص287؛ والذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق، مصطفى أبو الغيط، دار الوطن، الرياض، ط2، 1421هـ/ 2000م، ج1، ص332؛ والترمذي، محمد بن عيسى، السنن الكبرى، تحقيق، عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج2، 438.

(40) ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط2، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص170؛ والسرخسي، ابو بكر، أصول السرخسي، تحقيق، أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ/ 1993م، ج2، ص334.

الإسلامي للعقل، فإن الدعوة الإحيائية التنويرية، لا تستقيم مع تصورات العقل المجرد حسبما نقل إلينا من الحضارة الغربية، والذي ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن السعي لانبعاث إسلامي يمثل روح الإسلام، ينبغي أن ينطلق من رؤية للعقلانية تنسجم مع ذلك، وليس الانطلاق في نشاطها الفكري من تصورات هي على وفق مقتضيات العقلانية الغربية[41]، وقد تقدم الحديث عن ذلك.

(41) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص179.

ملامح المسألة الأخلاقية
عند مدني صالح وأعلام آخرين

بقلم د. منقذ ماشاءالله

إلى روح العزيز د. أحمد النّواس لمناسبة فجيعتي بفقدانه

وإلى الأخت د. لمى حسني جواباً على سؤالها (ما دورنا؟)

على مدى عمره الحافل بالفكر والكتابة والتأمل وحبّ الإنسان، درس الأستاذ الراحل مدني صالح (1932-2007) (المسألة الأخلاقية) مع ما درس، وشغلت باله وكتاباته جداً... نحاول هنا أن نضيء هذا الجانب من فكرِه ونُقسّم الموضوع إلى فقرات:

1 - التعريف

يرى الأستاذ مدني صالح أنّ الأخلاق هي مجموع الانفعالات والعواطف والعادات[1] والانفعال هو إحساس إمّا مُفرِح وإمّا مُحزِن[2] وتنشأ

---

(1) صالح، مدني: «والشيء الذي منه وجوب التحية علينا بكل طقوس الاحترام إلى نيتشة في كتابه (الومضات) على هجاء سقراط وإلى بيرتراند رسل في كتابه (حكمة الغرب) على انصاف السوفسطائيين»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3254، 13 أيار 1990.

(2) المصدر السابق نفسه.

العاطفة من تكرُّر الانفعالات. والعاطفة هي العادة نفسها[3]. وفي كل عاطفة انفعال وليس في كل انفعال عاطفة. فالعواطف لا تكون إلا من تراكم الانفعالات[4][5].

السؤال الآن: لماذا يكون الانفعال مرة مفرحاً ومرة محزناً؟! يجيبك الأستاذ: إنّ هذا محكوم بأمرين: الأول: غريزة حب اللذائذ والازدهار وكراهية الآلام والذبول[6] والثاني هو التربية والتعويد[7].

وتوضيح ذلك كما أفهمه أنا من كلام الأستاذ أنّنا لو رأينا مثلاً كأساً من الماء البارد ونحن عطاشى فإننا سنفرح ولو شربناه فرحنا أكثر وارتحنا ونلنا لذة الارتواء.. هذا هو الانفعال البدائي بدون تدخل من المُرَبِّين.. ولكن إذا تدخلت التربية فقالت لنا (وكرّرت قولها حتى أصبح الأمر عاطفة وعادة لدينا): إنّ هذا الماء البارد يضرنا إذا كنا مصابين بالتهاب اللوزتين أو البلعوم .. أو أن الماء البارد أو غير البارد محرّمان علينا إذا كنا صائمين ولم يكن عطشنا حرجياً ومسبباً للهلاك (وإلّا جاز الشرب والإفطار بمقدار إنقاذ النفس من الموت)... أو أن هذا الماء ملك غيرنا ولا يجوز لنا شربه إلا بإذنهم أو بشرائه منهم (إن كانوا يبيعونه) وإلا فهي سرقة .. في كل واحد من الأمثلة الأخيرة تكون عاطفتنا ضد شرب الماء رغم عطشنا!

وفي الأمثلة أيضاً نرى بوضوح تدخل أمرين هامين في نشوء العادات والعواطف هما الغريزة والتربية.. (يمكن هنا القول إنّ التربية هي صناعة العادات عن طريق التحكم بأثر الانفعال أي بجعله إمّا محزناً وإمّا مفرحاً إلى أن يصير ذلك عاطفة وعادة).. ويساعد التربية في ذلك الغريزة...

---

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) صالح، مدني: «والشيء الذي منه تهوين أمر...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3240، 29 نيسان 1990.

(6) صالح، مدني: «والشيء الذي منه تهوين أمر...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3247، 6 أيار 1990.

(7) صالح، مدني: **الغزالي ومناهج الارتقاء من أفلاطون إلى ديكارت**، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991، ص75.

ومن هنا نستنتج أنّ من العسير (ولكنه يمكن) أن نربّي إنساناً على أمرٍ خلافَ غريزته وعلى حبِّ الألم أو الخمول أو الذبول... فهو أمر خلاف فطرته...

أقول: ومن لطف الله سبحانه وتعالى أنّه جعل المحرّمات والرذائل والقبائح مخالِفةً للطبع وجعل الفضائل والجمال والمباحات مساوقة له ومجارية...

إذن المهمة الكبرى في نشوء العادات تقع على المربين... يقول الأستاذ رحمه الله (فالعادات الحسنة النافعة الجميلة الممتعة تؤلف ما نطلق عليه اسم الضمير الحي والوجدان المضيء والأخلاق العالية والإنسان الأخلاقي الراقي المهذب... والخ... والخ... أما العادات السيئة الضارة القبيحة المملة فتؤلف ما نطلق عليه اسم الضمير الميت والوجدان المعتم والأخلاق الواطئة والإنسان الجلف العدائي السخيف التافه الشرير السفيه)[8].

2 - أسباب انحراف الطبع وسوء السلوك

لاحظنا أنّ سبب انحراف الطبع وسوء السلوك ذلك هو سوء (صناعة العادات) وهنا يكون الحلّ بإعادة التربية وخلق انفعالات جديدة وتكرار ذلك بالشدة أحياناً إذا استلزم الأمر لكي نصنع عواطف راسخة وعادات مُحكَمة[9]... ولكن ثمة أسباب أُخر لسوء الطبع والنزق والطيش والتهور والاكتئاب وضيق الصدر وغير ذلك .. وعلاجها يكون بوسائل أُخَر غير التربية .. وتلك الأسباب هي:

أ - أسباب فيزيولوجية - مثلاً اضطرابات مستوى السكر في الدم أو اضطرابات الغدة الدرقية أو نقص في فيتامين ما أو عنصر كيمياوي

(8) صالح، مدني: «والشيء الذي منه تهوين أمر...»، جريدة القادسية، بغداد، 3628، 16 حزيران 1991.

(9) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أني أرى إصلاح المبادىء بالسلوك ولا أرى إصلاح السلوك بالمواعظ والتكلم الكبير»، جريدة القادسية، بغداد، 3730، 13 تشرين الأول 1991.

ما .. وهنا يكون علاج (سوء الخلق) بعلاج المرض[10].

ب - أسباب اقتصادية واجتماعية كالفقر والبطالة[11] وهنا يكون إصلاحها بإجراءات اقتصادية وحكومية أو غير حكومية

ج - أسباب نفسية كالشيزوفرينيا والكآبة والهوس mania وهنا يكون إصلاحها بالعلاج النفسي دواءً أو غيره[12].

3 - عاطفة (احترام الذات) وغريزة (حب الازدهار)

يرى الأستاذ أنّ سبب سمو الأخلاق واتزان الشخصية هو (عاطفة احترام الذات)[13] وهي العاطفة التي تنشأ من تعويد الإنسان على (الإحساس بالواجب) والاستئناس به .. وتعويده على التوازن والاتزان النفسي والحب .. بحيث يصبح هذا جزءاً لا يتجزأ من العدل والخير والحبّ في ضمير الإنسان[14]...

وفي عاطفة احترام الذات يعرف الإنسان نفسه ويُنزلها المنزلة التي تستحقها في نفسه[15]، (والعواطف عامةً نوعان: نوع بنّاء في الشخصية ومنه الحب والاحترام، ونوع هدّام في الشخصية ومنه الكراهية والاحتقار)[16]، (ولا أخلاق ولا راحة ولا أمن ولا عافية ولا ثقافة ولا حضارة ولا شيء مما نحب صادقين إلا بغريزة حب الازدهار)[17] ويُعرِّف الأستاذ غريزة حب

---

(10) صالح، مدني: «والشيء الذي منه تهوين أمر...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3240، 29 نيسان 1990.

(11) المصدر السابق نفسه.

(12) المصدر السابق نفسه.

(13) صالح، مدني: «والشيء الذي منه وجوب التحية علينا...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3254/ 13 أيار 1990.

(14) صالح، مدني: **الغزالي ومناهج الارتقاء من أفلاطون إلى ديكارت**، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991، ص 75.

(15) صالح، مدني: «والشيء الذي منه وجوب التحية علينا...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3254/ 13 أيار 1990.

(16) المصدر السابق نفسه.

(17) صالح، مدني: والشيء الذي منه أن مكارم الأخلاق لا تكون إلا بعادات =

الازدهار فيقول إنها (غريزة حب الشبع بلا جوع، وبالري بلا عطش، وبالملبس بلا عري، وبالمأوى بلا عراء... والخ)[18].

ويرى الأستاذ أنّ هذه الغريزة هي نفسها غريزة حب البقاء وحب الحياة، ومن اللطيف أنه يرى أن هذه الغريزة عامة شاملة وهي موجودة حتى في الجمادات!! واسمها هناك (قانون حفظ المادة والطاقة) يقول (أول السلوك رد فعل وتكيُّف واستجابة وانفعال ونزوع فطري غريزي غير محكوم إلّا بحب خيرات اللذائذ والازدهار وبكراهية شرور الذبول والآلام: حتماً محتوماً وطبعاً مقضياً بجميع أحكام الغريزة التي فطر الله عليها الكائنات جميعاً بحفظ المادة والطاقة واستمرار وجود الموجودات ومقاومة العدم والفناء)[19] وقال (إني أُرجِعُ سلوك الإنسان كله وسلوك الأحياء حيوانية ونباتية كلها .. لا بل وسلوك جميع ذرّات هذا الكون إلى الفعل ورد الفعل المحكوم بالتكيف المحكوم بحب الحياة والمحافظة على البقاء والنزوع الفطري إلى الازدهار)[20].

وفي هذا السياق نفسه نجد السيد الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (1935-1980) يقول في (فلسفتنا) وسوف أنقل المقطع بطوله لأهميته ومناسبته للمقام (وحب الذات هو الغريزة التي لا نعرف غريزة أعم منها وأقدم، فكل الغرائز فروع هذه الغريزة وشعبها، بما فيها غريزة المعيشة. فإن حب الإنسان ذاته -الذي يعني حبه للذة والسعادة لنفسه، وبغضه للألم والشقاء لذاته- هو الذي يدفع الإنسان إلى كسب معيشته، وتوفير حاجياته الغذائية والمادية. ولذا قد يضع حداً لحياته بالانتحار، إذا وجد أن تحمل ألم الموت أسهل عليه من تحمل الآلام التي تزخر بها حياته. فالواقع الطبيعي الحقيقي إذن، الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلها ويوجهها

= الفراهدة السقارطة الزهاد العلماء الحكماء: لا بالمباديء ولا بالنظريات، جريدة **القادسية**، بغداد، 3639/ 30 حزيران 1991.

(18) المصدر السابق نفسه.

(19) صالح، مدني: وأشياء، جريدة **القادسية**، بغداد، 3247، 6 أيار 1990.

(20) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أن لا شيء في هذا الكون إلا العادات»، جريدة **القادسية**، بغداد، 3628، 16 حزيران 1991.

بأصابعه هو حب الذات، الذي نعبر عنه بحب اللذة وبغض الألم. ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذة، في سبيل أن يلتذ الآخرون ويتنعموا، إلا إذا سلبت منه إنسانيته، وأعطي طبيعة جديدة لا تتعشق اللذة ولا تكره الألم. وحتى الألوان الرائعة من الإيثار، التي نشاهدها في الإنسان ونسمع بها عن تاريخه ... تخضع في الحقيقة أيضاً لتلك القوة المحركة الرئيسية: (غريزة حب الذات). فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه، وقد يضحي في سبيل بعض المثل والقيم ... ولكنه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحس فيها بلذة خاصة، ومنفعة تفوق الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه، أو تضحيته في سبيل مثل من المثل التي يؤمن بها. وهكذا يمكننا أن نفسر سلوك الإنسان بصورة عامة، في مجالات الأنانية والإيثار على حد سواء. ففي الإنسان استعدادات كثيرة للالتذاذ بأشياء متنوعة: مادية كالالتذاذ بالطعام والشراب وألوان المتعة الجنسية وما إليها من اللذائذ المادية. أو معنوية، كالالتذاذ الخلقي والعاطفي، بقيم خلقية أو أليف روحي أو عقيدة معينة، حين يجد الإنسان أن تلك القيم أو ذلك الأليف أو هذه العقيدة جزء من كيانه الخاص. وهذه الاستعدادات التي تهيء الإنسان للالتذاذ بتلك المتع المتنوعة، تختلف في درجاتها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدى فعليتها... باختلاف ظروف الإنسان وعوامل الطبيعة والتربية التي تؤثر فيه. فبينما نجد أن بعض تلك الاستعدادات تنضج عند الإنسان بصورة طبيعية، كاستعداده للالتذاذ الجنسي مثلاً، نجد أنّ ألواناً أخرى منها قد لا تظهر في حياة الإنسان، وتظل تنتظر عوامل التربية التي تساعد على نضجها وتفتحها. وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعا تحدد سلوك الإنسان وفقا لمدى نضج تلك الاستعدادات. فهي تدفع إنساناً إلى الاستئثار بطعام على آخر وهو جائع، وهي بنفسها تدفع إنساناً آخر لإيثار الغير بالطعام على نفسه. لأن استعداد الإنسان الأول للالتذاذ بالقيم الخلقية والعاطفية الذي يدفعه إلى الإيثار كان كامناً، ولم تُتَحْ له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنميته. بينما ظفر الآخر بهذا اللون من التربية، فأصبح يلتذ بالقيم الخلقية والعاطفية، ويضحي بسائر لذاته في سبيلها. فمتى أردنا أن نغير من سلوك الإنسان شيئا، يجب أن

نغير من مفهوم اللذة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات)[21].

4 - أهمية الثقافة (علماً وأدباً وفناً) والحضارة والمدنية في صناعة العادات الحميدة

يرى الأستاذ الراحل مدني صالح أنّ لتعاطي الفنون والآداب والعلوم (وهذه الثلاثة هي كل مكونات الثقافة عنده) أثراً في صناعة العادات الحميدة حيث يقول (ولا ارتقاء، ولا أمن، ولا صلاح، ولا عافية، إلا بالثقافة الأخلاقية الصادقة بالولاء لحب الحياة وتحسين العادات بحب الازدهار بالنافع الممتع الجميل من الرسم والنحت والموسيقى والعمارة والقصة والمسرحية والرواية والتشريع والخ.. والخ والعلوم والآداب والفلسفات)[22].

أقول وجدت فيما قرأت من الأدب العالي والثقافة المنيفة ما يعبر عن مقولة أثر الفنون والآداب في ترقيق الشعور و"أنسنة" الإنسان في قصيدة الرصافي (1875-1945) (الفنون الجميلة) ذائعة الصيت:

إن رمت عيشاً ناعماً ورقيقا ... فاسلك إليه من الفنون طريقا
واجعل حياتك غَضّة بالشعروالتـ ... ـتمثيل والتصوير والموسيقى
تلك الفنون المُشتهاة هي التي ... غصن الحياة بها يكون وريقا
وهي التي تجلو النفوس فتَمتَلي ... منها الوجوه تلألُؤاً وبريقا
وهي التي بمذاقها ومشاقها ... يُمسي الغليظُ من الطباعِ رقيقا
فتحُلّ عقدةَ من تراه معقّداً ... وتفُكُّ ربقةَ من تراه ربيقا[23]

---

(21) الصدر، سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر: **فلسفتنا**، ط1، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره، 1424هـ، ق. ص46-47.

(22) صالح، مدني: **والشيء الذي منه أن مكارم الأخلاق لا تكون. . .** ، بغداد، 3639، 30 حزيران 1991.

(23) الرصافي، معروف عبد الغني: **ديوان الرصافي**، ج2، ط1، بغداد. منشورات وزارة الإعلام-الجمهورية العراقية، 1974، ص ص 266-267.

5 - أهمية البافلوفية في التربية وصناعة العادات:
الفائدة العظيمة من التكرار

يقول رحمه الله (أنا سلوكي بافلوفي أفلاطوني في التربية وفي علم النفس وفي النظر إلى الإنسان من زوايا فلسفة التربية وفلسفة النفس وفلسفة المجتمع وفلسفة التاريخ)[24]، وكان رحمه الله كثيراً ما يقول: إنّ (البافلوفية نظرية في التربية وصناعة العادات)[25]. . . وهو بذلك يقصد أنّ البافلوفية وإن جاءت أصلاً كنظرية في علم النفس إلا أنّ الأليقَ بها أن تكون نظرية في التربية.

وفي رأينا إنه يتفق في ذلك مع الأديان وهي تعتمد تكرار الأدعية والصلوات والأذكار والأصوام وسيلة فاعلة في تربية الأتباع وخلق الملكات الفاضلة لديهم وصناعة الخشوع والطمأنينة والسلام والحب، وهو يتفق في ذلك أيضاً مع نظريات الإعلام والإعلان اللذين يعتمدان التكرار، وهذه الفكرة البسيطة هي جوهر علم الأخلاق وسره. .

يقول العلامة الطباطبائي (1900-1982) في تفسيره الأشهر والأهم بين التفاسير (الميزان) (إعلم أنّ إصلاح أخلاق النفس وملكاتها في جانبي العلم والعمل، واكتساب الأخلاق الفاضلة، وإزالة الأخلاق الرذيلة إنما هو بتكرار الأعمال الصالحة المناسبة لها ومزاولتها، والمداومة عليها، حتى تثبت في النفس من الموارد الجزئية علوم جزئية، وتتراكم وتنتقش في النفس انتقاشاً متعذر الزوال أو متعسره، مثلاً إذا أراد الإنسان إزالة صفة الجبن واقتناء ملكة الشجاعة كان عليه أن يكرر الورود في الشدائد والمهاول التي تزلزل القلوب وتقلقل الأحشاء، وكلما ورد في مورد منها وشاهد أنه كان يمكنه الورود فيه وأدرك لذة الإقدام وشناعة الفرار والتحذر انتقشت نفسه بذلك انتقاشاً بعد انتقاش حتى تثبت فيها ملكة الشجاعة، وحصول هذه

---

(24) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أني أرى إصلاح المبادىء. . .»، جريدة القادسية، بغداد، 3730/ 13 تشرين الأول 1991.

(25) صالح، مدني: «وأشياء. . .»، جريدة القادسية، بغداد، 3247/ 6 أيار 1990.

الملكة العلمية وإن لم يكن في نفسه بالاختيار لكنه بالمقدمات الموصلة إليه كما عرفت اختياري كسبي)[26].

ويرى الأستاذ مدني أن التربية وصناعة العادات هي أهم وظائف الحكومات .. يقول لو أوتيت سلطة وسلطاناً وقوة (لما جعلت للحكومة وظيفة في الدولة قبل التربية، ولما جعلت للتربية وظيفة قبل تعويد الناس على آداب الاصطفاف في الطابور بصبر وبصمت وبهدوء بلا ضوضاء وبلا صراخ وبلا تدافع وبلا اعتداء وبلا تهريج .. جزءًا لا يتجزأ من تعويد الجمهور على ألف باء آداب المائدة التي لا تكون إلا بأن يأكل كلٌّ من قدامه ومما يليه. .)[27].

6 - في حب الإنسان وحب الأشياء: سبب الخير وسبب الشر

يرى الأستاذ مدني صالح أنّ سبب الشرور وسوء الخلق والشقاء هو (حب الأشياء) ويعني بذلك الأنانية وحب المال والحرص والبخل .. وأنّ سبب الخيرات والعدل والسعادة وحسن الخلق هو (حب الإنسان)، وهذا الكلام له ما يؤيده في التاريخ والدين، وهو واضح كل الوضوح، يقول رحمه الله (والحبُّ أنواع كثيرة، لكنه يظل في نظرنا على كثرة أنواعه إمّا حب الناس وإما حب الأشياء .. وحب الناس سعادة .. وحب الأشياء شقاء.. وحب الناس سعادة في تاريخ التعفف والسخاء والعدل .. وحب الأشياء تعاسة في تاريخ الجشع والبخل والظلم .. وحب الناس نعمة . .. وكراهية الناس عذاب .. وأنعمُ وأعلى النعم أن لا ترى غاية إلا في ازدهار الإنسان.. وأكثر العذاب ألماً أن لا ترى غاية إلا في اقتناء الأشياء)[28].

---

(26) الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، المجلد 1، ج1و2، ط1، قم، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، (دون سنة طبع)، ص 154.

(27) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أني أرى إصلاح المباديء. . .»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3730، 13 تشرين الأول 1991.

(28) صالح، مدني: **مقامات مدني صالح**، ط1، بغداد. مكتب الضاد للنشر والإعلان، 1989، ص 161.

7 - العدالة أهم من الحرية

قال (الارتقاء لا يكون بالحرية التي قد لا تكون إلّا وسيلة من وسائل خرق الدستور والقانون والنظام، والارتقاء لا يكون إلّا بالعدل، والعدل لا يكون إلّا بسيادة الدستور والقانون والنظام..)[29] (وأعطني ذرة من العدل وخذ ابعد عني جميع القناطير المقنطرة من الحريات..)[30] وقال إنه لتحقيق السعادة للإنسان لا بد (أن تكون البداية من العدل لا من الحرية عند خط الشروع)[31].

8 - الإصلاح بالعمل والسلوك لا بالخطب والكلام

كتب رحمه الله مقالة عنوانها (إني أرى إصلاح المبادىء بالسلوك ولا أرى إصلاح السلوك بالمواعظ والتكلم الكبير)[32] قال فيها انظر إلى الناس كيف يلتزمون بالوقوف في (الطوابير.. لا تسمع أقوالهم ولا تقرأ مجلداتهم وما يكتبون بشأن الأخلاق والنظام والدستور والعدل وو)[33] (وانظروا إلى الأفعال لا تسمعوا الأقوال... ذلك بأن الناس قد يقولون ما لا يفعلون..)[34] وهذه المقولة هي من بديهيات الدين وتأكيده على الفعل لا مجرد القول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصَّف: 2-3].

---

(29) صالح، مدني: «والشيء الذي منه وجوب التحية علينا...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3254، 13 أيار 1990.

(30) المصدر السابق نفسه.

(31) صالح، مدني: **بعد الطوفان**، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، (دون سنة طبع)، ص16.

(32) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أني أرى إصلاح المبادىء...»، **جريدة القادسية**، بغداد، 3730/ 13 تشرين الأول 1991.

(33) المصدر السابق نفسه.

(34) المصدر السابق نفسه.

9 - في بساطة الإصلاح وضرورة عدم تعقيده

قال (أن تأكل من قدامك ومما يليك، وأن يأكل كل من الذين من حولك من قدامه ومما يليه، وأن تُنزِل الناس منازلهم التي يستحقون استحقاقاً محكوماً بالتخصص وبالقدرة على الانجاز والإبداع في الرأي والتجويد في العمل والتطبيق، وأن تردَّ الأمانات إلى أهلها حقاً بالعدل وبالقسطاس المستقيم... وأن تعطي كل ذي حقٍّ حقَّه فلا تظلمه بإعطائه أقل أو أكثر مما يستحقّ... وأن تضمن سيادة هذه البسائط بسيادة التربية والتشريع الذي منه سيادة النظام والقانون والدستور... خيرٌ لي ولك ولنا جميعاً ولجميع المصلحين في التاريخ من ملايين المجلدات المملينة وكلها عقد وتعقيد بالمصطلح المعقد الذي إذا لم يكن ضاراً فلا نفع فيه...)[35]...

وقال (إنّ الكتب من أقل مخلوقات الله نفعاً في التربية والتهذيب... وإننا إذا توخينا الأصيل الأصيل والمبتكر المبتكر، وأسقطنا الساقط والضار وغير النافع والمعاد المكرور والذي قد تخطاه غيره في التطور لما بقيت عندنا في حساب الاقتصاد الثقافي إلّا بضعة مجلدات من الكتب)[36].

10 - الخلاف بين السوفسطائيين والسقارطة في نظرية التربية

قال (إنّ الخلاف بين السقارطة والسوفسطائيين لم يكن إلّا خلافاً في التربية فلسفةً ونظريةً وتطبيقاً ومنهج درس وقواعد انضباط وأصول تدريس فكان الخلاف بين تربيتين لا بين أخلاقين)[37].. قال ولو بُعِثَ السوفسطائيون (لبدأوا التربية بالمدارس الصناعية والمعاهد التطبيقية

---

(35) صالح، مدني: «والشيء الذي منه أن هذا حديث لا فلسفة فيه...»، جريدة القادسية، بغداد، 3282، 10 حزيران 1990.

(36) صالح، مدني: «وافسحوا لحياة محمد شرارة في هذا المربد يفسح الله لكم في الأدب ويزدكم علماً بالسياب»، جريدة القادسية، بغداد، 3036، 8 تشرين الأول 1989.

(37) صالح، مدني: «والشيء الذي منه وجوب التحية علينا...»، جريدة القادسية، بغداد، 3254، 13أيار 1990.

والجامعات التكنولوجية حلقة واجبة بين دوائر العلوم الصرفة الأكاديمية وبين المعامل والمصانع ودوائر الانتفاع من التطبيق بالتصنيع بعد امتحان النظر بالتطبيق)[38] (ولو عاد السقارطة لبدأوا التربية بالمعاهد اللاهوتية وبالدراسات الأدبية الكلاسيكية)[39] وثمةَ (اتحاد بين سقراط والسوفسطائيين من جهة الغاية الأخلاقية الجمالية الكبرى التي هي إنشاء الرجل الفاضل السعيد)[40].

ملاحظات :

1 - للدين أهمية كبرى في التربية وفي صناعة العادات الحميدة، يقول السيد محمد باقر الصدر (وهذا هو الإسلام في أخصر عبارة وأروعها. فهو عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية، يرسم لها شوطها الواضح المحدد، ويضع لها هدفاً أعلى في ذلك الشوط، ويعرفها على مكاسبها منه. وأما أن يقضي على الفهم المعنوي للحياة، ويجرد الإنسان عن إحساسه الخلقي بها، وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاماً خالصة خلقتها المصالح المادية، والعامل الاقتصادي هو الخلاق لكل القيم والمعنويات وترجى بعد ذلك سعادة للإنسانية، واستقرار اجتماعي لها، فهذا هو الرجاء الذي لا يتحقق إلا إذا تبدل البشر إلى أجهزة ميكانيكية يقوم على تنظيمها عدة من المهندسين الفنيين. وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها عملاً شاقاً وعسيراً، فإن الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية، وأحاسيس خلقية، ومشاعر وعواطف نبيلة ... تعليل أوضح وأكثر منطقية من تعليل ركائزها وأسسها بالجهود الجبارة التي قامت بها الأديان لتهذيب الإنسانية والدافع الطبيعي في الإنسان، وما ينبغي له من حياة وعمل. وقد حمل الإسلام

---

(38) المصدر السابق نفسه.

(39) المصدر السابق نفسه.

(40) المصدر السابق نفسه.

المشعل المتفجر بالنور، بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع على أساسها راية إنسانية، وأقام دولة فكرية، أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت إلى توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها. فالدولة الإسلامية لها وظيفتان: إحداهما تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها، والأخرى مراقبته من خارج، وإرجاعه إلى القاعدة إذا انحرف عنها عملياً. ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق، مرده إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل. وكل وعي سياسي آخر فهو إما أن يكون وعياً سياسياً سطحياً لا ينظر إلى العالم من زاوية معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة أو يكون وعيا سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تُمَوِّن البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه)[41].

2 - أشار الإمام الخميني (1902-1989) في جهاد النفس من (الأربعون حديثاً) إلى أهمية العزم في بداية صناعة العادات الحميدة، ولا شك أن العزم مهم جداً ويبدو أن صناعة العادات بالتكرار لديها من القوة ما يشبه العزم فالتكرار يصنع مَلَكَةً لها من القوة ما يرسخها في النفس.. يقول السيد الإمام (يقول أحد مشايخنا أطال الله عمره: "إنّ العزم هو جوهر الإنسانية، ومعيار ميزة الإنسان، وأن اختلاف درجات الإنسان باختلاف درجات عزمه". والعزم الذي يتناسب وهذا المقام، هو أن يُوطِّن الإنسان نفسه على ترك المعاصي وأداء الواجبات، ويتخذ قراراً بذلك، ويتدارك ما فاته في أيام حياته، وبالتالي يسعى على أن يجعل من ظاهره إنساناً عاقلاً

(41) الصدر قدس سره، سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر: **فلسفتنا**، ط1، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره، 1424هـ، ق. ص59-61.

(42) الخميني قدس سره، سماحة آية الله العظمى الإمام السيد روح الله: **الأربعون حديثاً**، تعريب محمد الغروي، ط1، بيروت: دار زين العابدين، 2010، ص 34.

وشرعياً، بحيث يحكم الشرع والعقل حسب الظاهر بأن هذا الشخص إنسان)[42]. ويقول (أيها العزيز ... أجتهد لتصبح ذا عزم وإرادة، فإنك إذا رحلت من هذه الدنيا دون أن يتحقق فيك العزم (على ترك المحرمات) فأنت إنسان صوري، بلا لب، ولن تحشر في ذلك العالم (عالم الآخرة) على هيئة إنسان، لأن ذلك العالم هو محل كشف الباطن وظهور السريرة، وأن التجرؤ على المعاصي يفقد الإنسان تدريجياً، العزم ويختطف منه هذا الجوهر الشريف)[43].

3 - (من أمن العقاب أساء الأدب) ونحن نعتقد أنَّ أهمية الدين في التربية تكمن في أنه أعلى درجات الإلزام، فهو يتفوق على القانون وعلى التربية الدنيوية (=تحري الفضائل من أجل اكتساب الثناء وحب الناس واحترامهم)... فيكون الإنسان ملزماً لنفسه حتى في السر... مع درجات لذلك طبعاً بحسب اختلاف التقوى بين الناس وبحسب نتائج الصراع بين الرغبة بالتقوى والنفس الأمّارة.

4 - يذهب فلاسفة الفينومينولوجيا (الظاهراتية) إلى أن أفضل طريقة لمعرفة الأخلاق الفاضلة والسلوك الصحيح هو ممارسة (التقمص) empathy الذي تناولته أديث شتاين[44] (1891-1942)، إحدى طالبات ادموند هوسرل (1859-1938) (مؤسس الظاهراتية) وكان مشرفاً على أطروحتها للدكتوراه التي كانت عن التقمص، ففي الحقيقة إنّ ما نجده في حياتنا اليومية من سلوك لا أخلاقي أو غير مبالٍ يرجع إلى فقدان القدرة على الشعور ومعرفة كيف يشعر الآخر، فإننا نادراً ما نضع أنفسنا في مكان الآخر أو ننظر من خلاله لما يعيشه من ألم[45]. أقول: واضحٌ جليٌّ ورود هذا المعنى نفسه في المعارف الإسلامية وغيرها، فيما عُرفَ بالقاعدة الذهبية الموغلة في القدم التي تقول (عامل الناس كما تحب أن يعاملوك) وقد ورد

---

(43) المصدر السابق نفسه ص 35.

(44) Stein, Edith: On The Problem of Empathy. translated by Waltraut Stein, 3rd ed. ICS Publications. Washington DC, 1989.

(45) المصدر السابق نفسه.

نظيرها في وصية أمير المؤمنين لولده الحسن عليهما السلام قال «يَا بُنَيَّ، اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَاناً فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ، فَأَحْبِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَاكْرَهْ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا، وَلَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ، وَأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ، وَاسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُ مِنْ غَيْرِكَ، وَارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ، وَلَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَإِنْ قَلَّ مَا تعْلَمُ، وَلَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ»[46]. وثمة فيلسوف ظاهراتي آخر جعل من الأخلاق فلسفة أولى هو الفيلسوف الفرنسي ايمانيوئيل ليفيناس (1905-1995) الذي عدَّ الأخلاق أساساً تؤسس عليه مباحث الوجود والمعرفة، حيث يقول: (إنّ علاقة الإنسان الأخلاقية بالآخر تسبق علاقته الوجودية بنفسه والعالم) لقد اتّهم ليفيناس الفكر الغربي برمّته بأنّه أوّلاً فكر كلياني يقوم بإقصاء وبتغييب فكرة اللّاتناهي، وثانياً بأنّه فكر يهتمّ بمفهوم الحقّ ويقصي جانباً مفهوم الخير. لذلك اقترح ليفيناس أن يؤسّس، لا فلسفةً تواصل المشروع الميتافيزيقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة، بل أخلاقاً تؤسّس لخير مشدود إلى الحقّ. وقد عرض ليفيناس هذه الأطروحة في مؤلّفه (الكلّية واللّاتناهي) ففي هذا الكتاب أوضح أنّ حضور وجه الآخر ليس بالضرورة مدعاة للصّراع وللعنف كما ذهبت إلى ذلك وجوديّة سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول. وفي هذا القبول بالآخر دون احتوائه في منظومتنا المعرفيّة تكمن إنسانية الإنسان[47].

وأخيراً... أرى أن هذا المقال يفتح باباً إلى مقالات أُخَر، وهو إجمال يحتاج التفصيل...

وأتقدم بالشكر لصديقي د. علي طارق العمري على مساعدته في إعداد الفقرة عن الفينومينولوجيا وتزويده بمصادرها.

* ولد مدني صالح في هيت 1932 ودرس في مدارس الرمادي وقرأ

---

(46) مغنية، محمد جواد: أضواء على نهج البلاغة محاولة لفهم جديد، ط3، ج3، بيروت: دار العلم للملايين، 1979، ص500-502.

(47) Levans, Emmanuel: Totality and Infinity. translated by Alphonso Lingis. 2nd ed. USA. Martinius Nijhoff Publications, 1979.

كل كتب مكتبة المدرسة ومكتبة المدينة، وقد امتزجت عنده الثقافة الإسلامية مع الثقافة الغربية وامتزج النقد مع الدرس الفلسفي مع القص والشعر والمسرح امتزاجاً أفرز لنا فكراً إنسانياً جميلاً يحبّ الله والإنسان والقانون والدستور والجمال ويدعو لها. كان إذا سئل أيُّ صفاته أحبّ إليه: أستاذ الفلسفة أم الناقد أم كاتب المقامات أم.. يجيب: انسبني إلى الثقافة وقل هو مثقف.. هو أحبُّ إليّ.. نال البكالوريوس بدرجة الامتياز من كلية الآداب جامعة بغداد 1953 ومارس بعد ذلك التدريس في مدارس الرمادي لعدة سنين .. ثم نال الماجستير في الفلسفة الإسلامية من كيمبردج في انجلترا 1965 ولم يكمل الدكتوراه وتركها متخاصماً مع المشرف أو مع اللجنة المناقشة لأسباب منهجية علمية نعتقد أنها تمت بصلة لقضية تأصيل الفكر الإسلامي وتأسيسيته (وهي نظرة أستاذنا الراحل بل ونظرة كل منصف) في قبال دعوى ناقلية الفكر الإسلامي واقتباسيته واجترار الفكر المتقدم عليه (وهي نظرة بعض المستشرقين المتعجرفين المتحجرين ومن لف لفهم من خانعي طفيليات الفكر الاجتراريين).. ونظن أن هذه القضية هي التي ألهمته مبادئ حربه الشعواء التي شنها ضد (الاستشراق الملائي) وهي تعجرف المستشرقين في دعاواهم وضد (الملائية الاستشراقية) وهي اجترار أقوال المستشرقين من توابعهم المنغلقين السطحيين.. زاول بعد ذلك التدريس في كلية الآداب في جامعة بغداد وكلية الفقه في النجف الأشرف وجامعة الجزائر وجامعة قسنطينة (والأخيرتان في الجزائر)[48].

تميز أسلوبه الكتابي بالسحر والتشويق وبالتكرار التعليمي المحفِّظ الواضح، ويتضح من كتاباته النفيسة أنه متذوق لآيات القرآن الكريم وللحديث الشريف وكثير الاقتباس منهما والإشارة لهما، وأنه مهيمن على روائع الشعر العربي والأدب وحافظ لهما وكثير النقل منهما .. بل وله إحاطة دقيقة ومحكمة بروائع الفكر والأدب العالمي.. كل ذلك أكسب كتاباته سحراً لا يُقاوَمُ حتى هذه الساعة .. وكتب مقامات رمزية وممتعة

---

(48) صالح، مدني: **بعد خراب الفلسفة**، إعداد د. محمد فاضل عباس، ط1، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ودار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص383.

للغاية مترعة بالفكر وطافحة بالأدب، وكانت اثنتين الأولى والثانية، وكتب العمود الصحفي أو المقالة في عدة صحف عراقية وعربية، وكتب للأطفال قصة (الفيلسوفة رباب) و(الفارابي في بغداد) و(بلال والجميلة رباب)[49] أحصى له الباحث الدكتور محمد فاضل عباس 12 كتاباً (عدا كتب الأطفال المذكورة) ومسرحية شعرية واحدة (بقايا التجربة) و576 مقالاً وبحثاً ومقامةً ودراسة في الصحف والمجلات، بلغ عددها 46 جريدة ومجلة، وأشرف وناقش عشرات الرسائل والأطاريح الجامعية وكُتِب عنه 260 مقالاً وبحثاً في الصحف والمجلات والكتب حتى وفاته[50].

---

(49) صالح، مدني: **مقامات مدني صالح**، ط1، بغداد. مكتب الضاد للنشر والإعلان، 1989، انظر الغلاف الأخير.

(50) صالح، مدني: **بعد خراب الفلسفة**، إعداد د. محمد فاضل عباس، ط1، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ودار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص384.

مجموعة مؤلفين

هذا الكتاب

تأتي رهانات هذا الكتاب حول السؤال الاخلاقي الذي تعرض له جل الفلاسفة وتلونت الاجابات وتغيرت بفعل تغير المنظومات وما اصابها من تغير في الرؤية والمنهج والمرجعية التي تنطلق منها في طرح خطابها الاخلاق .

وعلى هذا الاساس جاء الكتاب في تناول الاخلاق تناولا يبدء من اليونان ثم يقف عند مساهمات فلاسفة العصر الوسيط ثم يخوض في تحولات الخطاب الاخلاقي من خلال علاقة الاخلاق بالسياسة والقانون والبيوتيقا وتداخلاتها بالبيئة وما اصاب الفكر من تحولات كبرى اثرت على الكوكب بكل مافيه من كائنات حية .

وهو يحاول ان يخوض في رهانات الواقع الجديد بكل اطيافه ويطرح حلولا حول العقد الاجتماعي والاخلاقي . .


ISBN 978-9931-369-61-5

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: +21341359788
خلوي :+213661207603
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com